

JACQUES DERRIDA (n. 1930), filozof francez ce a influențat în mod deosebit gândirea contemporană; predă la Ecole des hautes études en sciences sociales. A încercat o „deconstrucție” a metafizicii occidentale, redefinind statutul cuvîntului scris, raportul dintre literatură și filozofie. De același autor: *De la grammatologie* (1967), *L'Ecriture et la difference* (1967), *La Dissemination* (1972), *Glas* (1974), *L'Archeologie du frivole. Lire Condillac* (1976), *La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà* (1980), *D'un ton apocalyptique adopte naguere en philosophie* (1983), *Schibboleth - pour Paul Celan* (1986), *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), *Memoires - pour Paul de Mân* (1988), *Du droit à la philosophie* (1990), *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais* (1990), *L'Autre cap* (1991), *Passions* (1993), *Politiques de l'amitie* (1994), *Force de loi* (1994), *Apories* (1996), *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* (1997), *Adieu à Emmanuel Levinas* (1997).

Contribuția traducătorilor:

Bogdan Ghiu - Exordiu, capitolele 3 și 5 Mihaela Cosma - capitolele 1, 2 și 4

Jacques Derrida

Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale

©1993 Editions Galilee, Paris

©by Polirom Co S.A., 1999, pentru prezenta traducere

Editura POLIROM

Iași, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

DERRIDA, JACQUES

Spectrele lui Marx. Starea datoriei, traviul doliului

și noua Internațională / Jacques Derrida; trad. de Bogdan Ghiu

și Mihaela Cosma; pref.: Cornel Mihai Ionescu. - Iași: Polirom, 1999

256 p.; 21 cm.-(Plural M; 31)

Tit. orig. (fr.): *Spectres de Marx. L'Etat de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*

ISBN: 973-683-294-5

I. Ghiu, Bogdan (trad.) II. Cosma, Mihaela (trad.) III. Ionescu, Cornel Mihai (pref.) CIP: 141.82 Printed in ROMÂNIA

Jacques Derrida

SPECTRELE LUI MARX

Starea datoriei, traviul doliului si noua Internațională

Traducere de Bogdan Ghiu și Mihaela Cosma Prefață de Cornel Mihai Ionescu

POLIROM 1999

împletitura - Entrelacs - Geflecht

(Între text și note)

Cu adevărat „jucăuș și ambiguu” este titlul colocviului internațional organizat în 1993 de Universitatea din California (Riverside). Ar fi inexact să spunem că acest titlu „stă la originea” cărții lui Derrida, *Spectrele lui Marx*, pentru că am acredita astfel conceptul de „origine”, unul din obiectele predilecte ale „deconstrucției”.

Recuperîndu-l, 1-am investit cu o eficiență genezică de natură „seminală”, într-un tot metafizică, în plus, am ratat ambiguitatea titlului ca titlu, reducîndu-l la un „germen” a cărui polisemie poate fi recuperată și reappropriată fără rest de infailibilul mecanism teutonic al negativității dialectice numit *Aufhebung*. Altfel spus, am priva titlul de valența lui „rizomatică”, prin care polisemia, reglată încă de rigorile „economiei restrînse”, devine „diseminare” a semnificației, produsă „în pură pierdere”, conform principiului „economiei generale”². Chiar și decizia „deconstructivă” că titlul ca titlu este „rizom” blochează suspensia lui semantică într-o accepție care presupune „retezarea” (*re-cido*), din pletora lui, a „efectului de germene”. Titlul cărții lui Derrida nu este „germinai” (*Spectrul lui Marx*), ci „rizomatic” (*Spectrele lui Marx*). Admițînd că „arboarele genealogic” al marxismului ar avea „originea” într-un „germen” hegelian³, „răsturnarea” operată de Marx convertește „originea” într-un mutant indecidabil, germen rizomatic sau rizom germinai, din care descinde seria simulacrelor de sinistră memorie: Lenin, Troțki, Stalin, Mao, Kim Ir Sen, Pol Pot. Tocmai presupusa „orga-nicitate” a „începutului” interzice proliferarea seriei, potrivit modelului mecanic al reproducerii indefinite a simulacrelor.

Toți cei menționați sînt *clowni* ai lui Marx, el însuși *antimimon* al lui Hegel, dar nici unul nu este un simplu *clon* al lui (deși clonajul, care presupune o origine mecanic-organică sau organic--mecanică, seamănă mult cu ceea ce, în cazul mutantului Marx, înseamnă „răsturnare” mecanică⁴ a procesului organic de insemi-nare, gestație, naștere și creștere organică, potrivit programului teleologic implicit). Aceasta nu înseamnă că în umiditatea caldă și

6

PREFAȚĂ

complice a junglei anamite sau amazoniene (propice mai curînd „fantomelor”, conform tipologiei lui

Dali⁵, de care, din păcate, Derrida nu a ținut cont), pe „cărările luminoase” ale platourilor andine sau în pustiul Arabiei (al celei „pietroase”, desigur, nu al celei „fericite”) (favorabil spectrofaniilor), fără a fi „peren”, n-ar mai putea lăstari „arborele genealogic” al marxismului. Cu siguranță nu, însă, în acea stranie și atât de metafizică „interiorizare” și sublimare prin *Aufhebung* a „deșertului în desert”⁶, în forma „cenușii absolute”⁷.

Spiritul Jucăuș și ambiguu (*joueur et ambigu*) al titlului colocviului care a prilejuit apariția unor *Spectre ale lui Marx* poate duce ambiguitatea și ludicul până la ceea ce, în *Diseminarea*, Derrida numea „halucinația anagramatică”. Aceasta nu înseamnă simpla abolire a lucidității critice și a perspicacității hermeneutice, ci paroxismul metodic și controlat al „calculului anagramatic” (singura formă de „calcul” în care Heidegger ar fi consimțit, poate, să recunoască un act al „gîndirii esențiale”) ⁸. În *Ideologia germană*, Marx (nume ce intră fatalmente în paronomază cu lat. *merx*, -cis, cu germ. *Markt* - „piață” și *Mark* - „marcă, monedă”, repere semantice ale domeniului în care personajul a dobîndit o dubioasă reputație) polemizează cu Max Stirner - pseudonim al lui Kaspar Schmitt, care trimite la *Stirn* (frunte) și la toate nuanțele mobilității ei expresive (de exemplu, *die Stirn runzeln*, „a încrunta sprîncenele”) pe care Derrida le concentrează în „efectul de vizieră”⁹, prezent în orice spectrofanie.

„Critica” lui Stirner, autorul pseudonim al volumului cu fatală autoironie intitulat *Unicul și proprietatea sa* (*Der Einzige und sein Eigentum*) (1845) este, în sens strict etimologic¹⁰, o „înfuntare”, după cum „înfuntarea” de către Marx a „sfîntului Max”, cum îi poreclise pe Stirner, o „con-fruntare” care complică relația celor doi ne(o)-hegelieni în forma convergenței detestată, tăgăduite, dar inevitabile, spre o gemelăritate monstruoasă.

„Istoria raporturilor” dintre Marx - un Max răsfrînt în „oglanda” (*glace*) numelui Hegel, pronunțat d *la francaise*, al cărui „îngeț” (*gel*) a reținut și frisonul pe care „litera r” îl induce, spre nedumerirea lui Socrate, numelui grecesc al „oglinzii”ⁿ - și Max (prenume „propriu” anagramatic, „pus în abis” în numele „mutant”), altfel spus, istoria „efectului Ma(r)x” - „efect” cu simptome neglijabile pînă în zilele noastre - Habermas -, este „încîlcită” (*enchevetree*) și „supradeterminată”¹². În textul diatribei sale din *Ideologia germană*, mutantul „împletește (*entrelace*) tot timpul” propriul discurs polemic cu „lungi citate” din opera „dogmaticului” hegelian¹³.

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

7

„încîlcirea” raporturilor dintre frații anamorfotici și „întreșeserea” prin care discursul „fiului rău” parazitează *logosul* „tatălui bun” pun în lumină distanța dintre genealogia „seminală” alcătuită de Valery și cea „rizomatică”, a cărei junglă exuberantă pare să escamoteze oroarea paricidului. În nobila ei ordonanță, atât de flatantă pentru Marx, genealogia sugerată „Hamletului european” de contemplarea craniului lui Kant, „Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...”¹⁴, omite, pe de o parte, soluția de continuitate dintre Hegel și Marx (faimoasa „răsturnare”, indecidabilă, a dialecticii speculative : cu capul în jos — criză provizorie a „efectului de vizieră” — sau cu picioarele în sus ?) și, pe de altă parte, lasă în suspensie monstruoasa ereditate a lui Marx, pe care, în 1919, anul scrierii eseului *Criza spiritului*, fantoma „domnului Teste”, expertul în „gestație cerebrală”, i-ar fi putut-o dezvălui. Aceasta, în ipoteza absolut inacceptabilă că descinderea lui Hegel din Kant ar fi neproblematică. „Genealogia” lui Valery conține întreaga dilematică hamletiană a raportului ambiguu față de simulacrul patern care l-a ajutat pe „hermeticul” prinț¹⁵ să rezolve „complexul Oedip” într-un mod care-l privează de posibilitatea de a o face cu adevărat, adică de unul singur. Valery articulează o succesiune de două pari-cide în ficțiunea apotropaică a acelei „lex continue” formulate de Leibniz, craniul contemplat înaintea celui kantian și care, fără îndoială, nu doar „a visat la pacea universală”¹⁶, dar continuă să o facă, întrucît simpla moarte empirică nu constituie un leac eficace împotriva *pharmakon-ului* ucroniei. Genealogia „rizomatică” nu o dublează pe cea „germinală” a lui Valery - „Hamletul european”, ci o corectează în secțiunea care omite paricidul comis de Marx și pune în suspensie descendența acestuia.

Cele mai deconcertante „palimpseste” ale lui Derrida sînt dictate de „economia” secretă a paternității

și filiației, de „legea” (*nomos*) „casei” (*oikos*) transgresate de fiul bastard și/sau paricid. GZas (1974), de pildă, despicînd „restul” unei atrocități de nenumit, așază cele două jumătăți față în față sub forma a două exegeze: a operei „tatălui” Hegel¹⁷ și a creației bastardului Jean Genet.

„Ce a rămas dintr-un Rembrandt rupt în mici pătrățele foarte regulate și azvîrlite la câcâstoare¹⁵ se împarte în două, ca și restul.

Două coloane inegale, zic ei, dintre care fiecare - înveliș sau teacă - o inversează incalculabil, o răstoarnă, o înlocuiește, o remarcă, o taie pe cealaltă.

Incalculabilul din *ce a rămas* se calculează, elaborează loviturile, le răsuțește sau le eșafodează în tăcere, v-ați epuiza repede puterile numărîndu-le. Fiecare pătrățel se delimitează, fiecare coloană

8

PREFAȚĂ

se înalță cu o impasibilă suficiență și totuși elementul contagiunii, circulația infinită a echivalenței generale raportează fiecare frază, fiecare cuvînt, fiecare ciot de scriitură (de pildă, «*je m'ec...*») la oricare alta, în fiecare coloană și de la o coloană la alta a *ceea ce rămîne* calculabil la infinit.

Aproximativ.”¹⁹

Palimpsestul din *Spectrele lui Marx* nu are nimic din oximoronul monstruos construit în *Glas*; dimpotrivă, coeziunea lui, aparent arbitrară, rezultă din pietatea „filiației” neproblematică. Ca orice romantic, Marx era un admirator al lui Shakespeare și, probabil, un bun cunoscător al operei lui. Cu toate acestea, o antologie germană din 1949, apărută la editura berlineză Bruno Henschel und Sohn²⁰, care nu-și permitea luxul de a nu fi exhaustivă, nu conține nici o referință a lui Marx la *Hamlet*. În schimb, *Manuscrisele economico-filozofice* (1844) citează amplu celebra imprecizie împotriva „aurului” a lui Timon din Atena (actul IV, scena 3), pentru că, în ea, „Shakespeare explică excelent esența *banilor*”²¹. Așadar, este greu să dăm crezare afirmației emfatice a lui Derrida că Shakespeare patronează „dramaturgia” prin care Marx „reprezintă” istoria Europei moderne ca „obsesie” a „spectrului comunismului”: „Fantomalul, scrie el, s-ar deplasa precum mișcarea acestei istorii. Obsesia care bîntuie (*la hantise*) ar marca însăși existența Europei. Ea ar deschide spațiul și ar institui raportul față de sine a ceea ce numim astfel, cel puțin din Evul Mediu: Europa. Experiența spectrului, iată cum, împreună cu Engels, Marx va fi gîndit și el, va fi descris sau diagnosticat o anumită dramaturgie a Europei moderne, mai exact pe aceea a marilor ei proiecte de unificare. Ar trebui chiar să afirmăm că el a reprezentat-o sau a pus-o în scenă. Din umbra unei memorii filiale, Shakespeare va fi inspirat adeseori această teatralizare marxiană”²². Or, „spectrul comunismului” nu e altul decît cel care „așteaptă”, chiar în prima fază a *Manifestului Partidului Comunist*, pe oricare cititor eventual dar, cu asupra de măsură, pe fideli amnezici, pentru a le reaminti riscurile incalculabile ale paricidului („figura cvasi-părintească a lui Marx”) și apostaziei — „disputa (acestei figuri) în noi, cei cu alte filiații”²³: „...Foarte recent, am recitit *Manifestul Partidului Comunist*. Cu rușine mărturisesc, nu mai făcusem asta de decenii - ceea ce nu se poate să nu trădeze (*trahir*) ceva. Știam foarte bine că o fantomă aștepta acolo, și încă de la deschidere, încă de la ridicarea cortinei” (DEs le leveR du RiDeAu)²⁴.

Că opera lui Shakespeare ar reprezenta ceea ce *Diseminarea* numea un „discurs de asistență”²⁵, prin care logosul ilustrului „tată” răsplătește „memoria filială” și ocrotește „teatralizarea marxiană”

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

9

a istoriei mi se pare cum nu se poate mai îndoielnic. Dar că discursul lui Derrida, răspuns penitent la „injoncțiunile lui Marx”, s-ar dori „invaginat” în acest *Zwiefalt*, pe cît de presumțios, pe ațit de improbabil, dintre opera lui Shakespeare și cea a lui Marx, această aspirație este limpede încifrată în anagrama numelui său, de data asta nu „în spatele perdelei” (*Derriere le rideau*)²⁶, precum în *Glas*, ci printre faldurile moi, adinei și ocrotitoare, precum tot ce învăluie apele amniotice ale „perdelei” în levitație spectrală în fraza liminară a *Manifestului*. *Sparagmos* delectabil al numelui tatălui în pliurile perdelei placentare și recuperare a totalității lui prin ceea ce Dali numea „sentimentul de volum virtual”²⁷. *Shakespeare qui genuit Marx, qui genuit Derrida...* O genealogie a cărei legalitate este garantată, deopotrivă, de „memoria filială” și de „mărturisirea” plină de „rușine” și de căință a

amneziei - spectru evanescent al paricidului.

Faptul că în *Ideologia germană* Marx „împletește/întrețese” (*entre-lace*) permanent propriul „discurs polemic” cu „lungi citate” din cartea lui Max Stirner, *Unicul și proprietatea sa*, transformă textul într-un palimpsest „pus în abis”, întrucât opera lui Stirner există atât în autonomia sa, cât și în heteronomia textului „citat”, captat, ingerat și digerat de corpus-ul pe care în aparență îl parazitează. „Unicul” devine „celălalt”, iar „proprietatea” lui este apropiată de către „celălaltul” Unicului. „Urzeala” secretă a acestei „întrețeseri”, filigranul acestei gemelariți anamorfotice este mitul imemorial al fraților adversari. Simulacrul lui prusac ar fi mitul despre Kein și Aber, în care Kein tăgăduiește (*Verneinung*) că ar fi Cain, iar Aber se opune identificării cu Abel. În această gemelariție care dobândește structura unui *Geflecht* atât de con-torsionat, fiecare este „spirit” și denunță, ca atare, condiția de spectru a celuilalt.

Spre deosebire de raportul lui Marx cu Shakespeare, în care „filiația” este garantată de fidelitatea „memoriei” (atât de lacunară, de altfel, după cum am sugerat), raportul „fraților Ma(r)x” față de Hegel este condiționat de comprehensiunea unei duble tautologii. „Fenomenologia” este oricum și nu poate fi decât „a spiritului” în sensul său „pur”, adică necontaminat de spectralitate. Doar dacă nu „lăsăm deoparte etimologia și fantomele - nu sînt oare una și aceeași problemă?”²⁸, Derrida ar fi îndreptățit să exclame: „...Ce este o *fenomenologie* altceva decât o logică a lui *phainesthai* și a unei *phantasma*, așadar a fantomei?”²⁹. Or Marx, „fiul bun”, îi reproșează lui Max, „fratele (lui) rău” și „fiul rău” al lui Hegel, „încomprehensiunea fenomenologiei” acestuia, fapt care, în mod doar aparent paradoxal, îl determină „să fie prea hegelian în genealogia pe care o face el fantomei”³⁰, ca și cum condiția de posibilitate a

10

PREFATĂ

acesteia ar fi comprehensiunea infidelă. Nu te poți sustrage fatalității de a deveni „spectru” al „spiritului” patern decât înțelegîndu-l. Și nu poți proba această extremă comprehensiune decât negîndu-i obiectul, în virtutea unui chiasm paradoxal, „fiul bun” ucide ceea ce înțelege, în timp ce „fiul rău” ascultă și urmează „docil” ceea ce rămîne inaccesibil comprehensiunii lui. „Acest frate rău (Max), scrie Derrida, este acuzat de a fi în același timp un fiu prea filial și un fiu rău al lui Hegel. Un fiu docil își ascultă tatăl, îl imită, dar nu înțelege nimic din el, subînțelege Marx - care ar fi vrut nu să facă neapărat contrariul, adică să devină și el un fiu rău, ci altceva, întrerupînd filiația. Mai ușor de zis decât de făcut.”³¹ Să fie oare „ruptura”³² și „întreruperea filiației” condiția comprehensiunii „spiritului” patern? Ipoteza, care l-ar „bucura” pe Freud, este admisă fără o minimă precauție de Marx și de „cvasi-fiul” lui, amnezic dar „bun”, Derrida, fără ca nici unul dintre ei să vadă în ceea ce am numit „condiția comprehensiunii”, un moment, în acest caz cu adevărat necesar și pe deplin satisfăcut, al dialecticii speculative a *Aufhebung-ului*.

În „docila” lui incomprehensiune, „fratele” Max nu iese prin nimic din „teza” paternă; „ruptura” și „întreruperea filiației” atât de comprehensive cu „spiritul” *Fenomenologiei spiritului* îi „suspendă” pe Marx și pe Derrida într-o „antiteză” care le făgăduiește (ca răsplată pentru înțelegerea *Fenomenologiei*) sutura „rupturii” și înnodarea firului rupt al „filiației”. „Spiritul” patern își „spectra-lizează” fiii indocili care îi „anti-mimează” „pneuma”. *Hegel qui genuit Marx, qui genuit Derrida...* Ultimul, după știința mea, dintre „frații Ma(r)x” îl consideră pe Marx „cvasi-tată” tocmai pentru că îi este, în același timp și, după cum obișnuiește să spună, „în mod indecidabil”, semi-„frate”. Doar confuzia între „spirit” și „spectru” poate produce astfel de aporii genealogice. Marx „neagă” *pentru că* a înțeles, dar nu a înțeles că abia în felul acesta desăvîrșește comprehensiunea și rămîne suspendat în obiectul negației lui. Făcută în cel mai autentic „spirit” al dialecticii speculative a lui Hegel, aceasta reprezintă o „de-negație”, adică o afirmare prin negație (mecanismul freudian numit *Verneinung* transpune la nivelul inconștientului *Aufhebung*-ul hegelian. Chestiune de topică). Ține, probabil, de condiția „spectrului” să ignore faptul esențial că el reprezintă un moment în dialectica „spiritului” sau să uite, cu o oportunitate cîtuși de puțin „intempestivă”, că

actul denumit de verbul *aufheben* implică suspensie și conservarea esenței a ceea ce a fost „suspendat”, adică un proces de „spectralizare”.

IMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

11

Max, spune Marx, este un „mimetic” „docil” al „spiritului” patern, dar zăbovește în afara „spiritului”, pentru că nu îl înțelege (admi-țînd, ceea ce este extrem de improbabil, că are sens să vorbim de „mimesis” în absența comprehensiunii a ceea ce este mimat); Marx însuși este „cmfi-mimetic” tocmai datorită înțelegerii „spiritului”. Dar pentru a fi *anti-* este necesar să înțelegi sensul negat; prin urmare, adevăratul „mimesis” *necesită* comprehensiunea. Kein si Aber, adică „frații Ma(r)x”, sînt într-un mod atît de „dialectic” îngemănați, încît Derrida pare să uite ceea ce știm cel puțin de la Heidegger încoace, anume că *anti-mimeticul* este, în același timp și în mod indiscernabil, *anti-mimetic* și că tocmai distincția cvasi--nulă dintre *mimetic* si *antimimetic* a dus la „invaginarea” lui Aber în Kein, adică la „efectul Ma(r)x”.

Faptul că Derrida îi atribuie lui Marx meritul de „a se epuiza cu disperare” în efortul de a discerne între „spectru” și „spirit”³³, faptul că în „critica” lui Stirner el probează această capacitate de discernere (*krinein*), „atacînd înainte de toate spectrul, și nu spiritul, ca și cum ar crede încă, în această privință, în vreo purificare decontaminantă, ca și cum fantoma n-ar pîndi spiritul, ca și cum, mai exact, nu l-ar bîntui încă din pragul spiritualizării, ca și cum iterabilitatea însăși, care condiționează și idealizarea si spiritualizarea «ideii», nu ar anula atunci orice siguranță critică referitoare la distincția dintre cele două concepte”³⁴, de parcă acest discernă-mînt ar fi posibil, iar „critica”, lipsită de *krinein*, toate acestea nu-l disculpă pe Marx de iluzia de a fi „întrerupt filiația” tocmai în momentul cînd o confirmă, printr-un discernă-mînt failibil și o „critică” fără *krinein*, în cea mai deplină adecvație cu „spiritul” patern al dialecticii speculative.

Un paricid ratat nu merită decît, cel mult, o milă vagă, adînc contaminată de repulsie. Iar faptul că acest rateu este socotit memorabil în istoria „spiritului” merită doar o reamintire cît mai intermitentă cu putință — un surîs imperceptibil anamorfizat în rictus, sancțiune suficientă pentru prezumția unui „spectru” megaloman pînă la paranoie, care se postulează, la un moment dat (culme a „intempestivității” carență de kairos!), ca *anti-spirit*.

De aceea, prin ce ar fi *unheimlich* Marx ?³⁰ Nu încape îndoială că printre numeroasele „spectre” ale lui Marx, în afara celor pe care le „critică” sau care îl „bîntuie” cu ceea ce Derrida numește „indefinitatea” ce le este proprie (*es spukt*)³⁶, există și un „spectru” „marxian”, pe care, printr-un expedient lingvistic (care face din Derrida „spectrul” însuflețit de „memorie filială” al lui Prodikos, magistrul lui Socrate, celebrul sofist expert în sinonimie), filozoful

12

PREFAȚĂ

francez îl distinge de spectrele „marxiste” de „sinistră” amintire, dintre care unele încă mai agonizează³⁷.

Să se fi descris Marx pe sine ca „spectru” care bîntuie nopțile lui Kaspar Schmidt și face să se „încrunte fruntea” lui Stirner, așa cum procedează cu „stranie familiaritate” orice geamăn anamorfotic, atunci cînd vorbea de spaima lui Max în fața „dualității (*Zwiespalt*) dintre aparența fenomenală (*Erscheinung*) și ființă (*Wesen*)”³⁸? Ar fi prea puțin pentru a decide în legătură cu „încorporarea” „spiritului” său ca „spectru”. „Dualitatea” amintită stă la originea gîndirii abstracte. Din ceea ce Derrida numește „pliul fenomenologic... care separă ființa de faptul-de-a-apărea”³⁹, marii moraliști ai barocului au dedus o antropologie pesimistă și cinică, nu o „spectrologie”⁴⁰, fie ea și o „analitică” a „structurii de apariție care dispare”⁴¹.

Discursul „marxist” despre „spectre” confirmă faptul că acestea aparțin domeniului efabilității, al exprimabilului. Am văzut că, apelînd la valența „spectrală” a etimonului, *Fenomenologia spiritului* reprezintă, ca „fenomenologie”, un *logos* despre „fantomă”. „Spectrul” nu este *arretion*, *akatâlepton* (cum numea Sf. Ioan Gură de Aur sacralul), nu este, adică, non-conceptual (*unbegreiflich*). Derrida însuși vorbește despre „conceptele” de „spirit” și „spectru”. De aceea, este cel puțin contradictorie

operația de definire a „spectrului” ca superspiritualizare apofatică, în vădită opoziție cu „definiția” cea mai frecventă - tendința „spectrului” de a „încorpora” „spiritul”. „Spectrul, scrie Derrida, așa cum arată și numele, este *frecvența* unei anumite vizibilități, însă o vizibilitate a invizibilului. Iar vizibilitatea, prin esența ei, nu se vede, și de aceea ea rămîne *epekeina tes ousias*, dincolo de fenomen sau de ființare.”⁴² Prin „invizibilitatea vizibilității invizibilului” proprie „spectrului” (ce sens mai poate avea „propriul” și „proprietatea” în acest vid meta--conceptual ?), „deconstrucția”, care, în *Spectrele lui Marx*, pretinde a fi nici mai mult, nici mai puțin decât „radicalizarea... unui anumit *spirit de marxism*” (*esprit de marxisme*)⁴³, recunoaște, în pofida tuturor „de-negațiilor” de pînă acum⁴⁴, afinitatea ei structurală cu teologia negativă.

Originile deconstrucției devin deconcertant de „nebuloase”⁴⁵ dacă acestei involuntare acceptări a convergenței dintre deconstrucție și „apofază” i se asociază „ipoteza” aceluia „eveniment sans memoire de moi” pe care Derrida îl evocă în tulburătoarea sa „Circonfession”. Însemnarea din 20 decembrie 1976 cuprinsă în „carnetele” citate ne aduce la cunoștință că majoritatea „indecidabilelor”, entități niniste, „nici cuvinte, nici concepte”, cu care operează discursul deconstrucției, își au originea încriptată în „sacrificiul încă de

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

13

nenumit”, în „contracicatrice”, în „crima presupusă”, în „enormul monument narcisic”, în „scissiunea sublimă”, în „tăietura pură” (*la coupure pure*) sau în „cicatricea ilizibilă” a „circumciziei”. „Nicio-dată n-am vorbit decât de asta (ca), gîndiți-vă la discursul despre limită, margini (*marges*), mărci (*marques*), marșuri (*marches*) etc., împrejmuire (*cloture*), inel (alianță sau dar), sacrificiu, scriitura corpului, *pharmakon*-ul exclus sau suprimat, tăietura/cusătura din *Glas*, lovitura și coaserea la loc, de unde ipoteza potrivit căreia de asta (ca) vorbeam, de circumcizie, fără să știu, nevorbind niciodată despre ea sau vorbind doar în trecere, ca despre un exemplu, vorbeam sau mă lăsam vorbit întotdeauna.”⁴⁶

Ampla glosă hermenoetică din „Circonfession” este menită să încripteze lent, prin sinuoase circumlocuțiuni, „cicatricea ilizibilă” pînă la ștergerea „urmei” ei (*trace*) în chiar epifania orbitoare a „referentului” care „taie” legătura dintre „semnificant” și „sens” și „șterge” (*efface*) urma „tăieturii” (*coupure*), dar și a „ștergerii” ei (*effacement*), hélas! Acest exemplu de *Unheimlichkeit*, de „stranie familiaritate” este mult mai revelator decât „familiaritatea stranie” atribuită „spectrului” în genere și care, în consecință, n-ar putea fi refuzată „spectrului” (lui) Marx.

Doar un cunoscător, puțin probabil, al întregii exegeze consacrate lui Heidegger ar fi în măsură să evalueze justetea afirmației lui Derrida că „recursul frecvent, decisiv și organizator” al filozofului german la „valoarea de *Unheimlichkeit*” „rămîne, în general, nesurprins sau neglijat”⁴⁷. Când Derrida însuși face aluzie la acest „recurs”, riscul mediației freudiene pare inevitabil. Or, aceasta presupune eroarea frecventă (chiar și după ce Heidegger însuși i-a avertizat pe interpreții lui francezi, în frunte cu Sartre) a antro-pologizării și psihologizării ontologiei lui hermeneutice (în care, după cum spune Heidegger, *Dasein* nu este omul, dar numai omul poate fi *Dasein*). Doar pentru că Derrida citește *Sein und Zeit* prin *Das Unheimliche* de Freud poate asocia cu „spectrul” acea *Unheimlichkeit* „pe care *Dasein*-ul ca Ființă-întru-lume proiectată și încredințată lui însuși o conține în ființa sa” (*Ființă și timp*, par. 40)⁴⁸. „Nu există *Dasein* al spectrului, scrie Derrida, și nici nu există *Dasein* fără nelinistitoarea stranie, fără strania familiaritate a vreunui spectru.”⁴⁹ Acesta din urmă nu irumpe „intempestiv” și nici măcar inoportun în structura de existență a *Dasein*-ului. Pur și simplu, el nu are ce căuta acolo. *Zwiefalt*-ul dintre „ființă” și „ființare” rezultat din „diferența ontico-ontologică” este cu totul altceva decât ceea ce Marx numea „dualitatea (*Zwiespalt*) dintre aparența fenomenală și ființă”. „Pliul” *Dasem*-ului, singura ființare

Derrida numește, în legătură cu *Zwiespalt-ul* semnalat de Marx, „pliul lui *unheimlich*”. Nu există un asemenea „pliu”, în atopia lui, *das Unheimliche* rezidă într-un asemenea pliu, irumpe din el sau îl „bîntuie”. Dacă am psihologiza, împreună cu Derrida, fraza citată a lui Heidegger și dacă am ține cu tot dinadinsul să asociem acea *Unheimlichkeit* a Z?asem-ului cu un „spectru”, ca și cum cele două ar fi cel puțin sinonime, dacă nu chiar simulacrul dublu al nici unei paradigme, am spune că „spectrul” se află „în pliu”, în acel *Zwischen*, „l'entre-deux”, intervalul sau interstițiul închis „în pliu” dintre *Sein* și *Da*. Iar dacă prezumtivul „spectru” „bîntuie” (*hanțe*) *Dasein-ul*, o face numai după ce acesta „a uitat” „diferența ontico-ontologică” și, mai apoi, si uitarea ei. Dar acest „spectru” nu este „încorporarea” idealizantă sau „volumul virtual” nici al Ființei gîndite doar ca ființare, nici al uitării ei. „Spectrul” bîntuie *Dasein-ul* ca fantomă a „spiritului” „pliului”, bîntuie (în) absența lui, ca amnezie a lui.

„Marx, *das Unheimliche* ?”⁵⁰ Răspunsul este suspendat în dilemă întocmai cum „conceptul” de „spectru” „bîntuie” limbul dintre ontologie și meontologie. În *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (*Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*), Marx condiționează apropierea „spiritului” autentic al trecutului de uitarea „spectrului” lui „matern”; numai în felul acesta poți „regăsi *spiritul* revoluției (*der Geist der Revolution*) fără a face ca *spectrul* ei (*ihr Gespenst*) să revină”⁵¹. În această pagină celebră despre „masca”, „drapajul”, „costumul” și travestiul „parodic” la care recurg toți actanții revoluțiilor, esența „spectrului” este „limba maternă”: „Iată cum si-a pus Luther masca apostolului Pavel și iată cum Revoluția de la 1789 pînă la 1814 s-a costumat, succesiv, în costumul Republicii romane, apoi în cel al Imperiului roman și iată cum revoluția de la 1848 n-a știut să facă altceva mai bun decît să parodieze (*parodieren*) cînd momentul 1789, cînd tradiția revoluționară de la 1793 pînă la 1795. Iată cum debutantul, care învață o limbă nouă, o retrădește întotdeauna în limba maternă, dar nu reușește să asimileze (să-si aproprieze: *hat er sich nur angeeignet*) spiritul acestei noi limbi și nici să se folosească de el (pentru a produce în el: *in ihr produzieren*) în mod liber, decît atunci cînd reușește să se miște în acea limbă, fără să-si amintească de limba maternă și cînd ajunge chiar să o uite pe aceasta din urmă”⁵². Este cum nu se poate mai stranie această identificare a „spectrului” cu „limba maternă” în imaginarul unui „asimilaționist” bîntuit de „spectrul” „uitării” acestei „limbi”. Cu siguranță, ne este mult mai de folos teoria despre „familiaritatea neliniștitoare” a lui Freud decît „analitica” heideggeriană

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

15

a *Dasem-ului*, deși, în mod la fel de straniu, „spectrul” marxist bîntuie ca suflu mut al „limbii materne” uitate, întocmai cum într-o ilicită interpretare antropologizantă a ontologiei lui Heidegger spuneam că, dacă bîntuie, „spiritul” o face ca fantomă a „spiritului” pliului, bîntuind (în) absența lui, ca „uitare” a lui.

„Spectrul” „limbii materne” bîntuie „spiritul” revoluției nu doar din lăuntru ei asurzitor, dar și ca uitare mută a ei. Să conchidem că problema sexului „spectrului” nu e la fel de oțioasă precum aceea a „sexului îngerilor”? Să admitem că „spiritul” este întotdeauna „patern”, iar „spectrul”, „matern”? Dacă, totuși, „limba maternă” este, în realitate, ceea ce latinii numeau „sermo patrius” (limba paternă)? Sau dacă, într-o *pharmako-poietică* lingvistică, ea nu reprezintă decît excipientul galactic prin care mama transmite pruncului ceea ce Lacan numește „principiul ordinii simbolicului”, prin excelență masculin, adică *Vatersprache*? Intrucît, în fragmentul citat, Luther se situează în genealogia „revoluționarilor”, nădăjduind ca prin uitarea „limbii materne” („uitare” exersată prin traducerea *Bibliei* în germană) să-și aproprie „spiritul” apostolului Pavel („spirit patern”, prin substituție fraudolentă a cărui „tată”, sau simulacru „matern” al acestuia?), nu să-l „parodieze” ca „spectru”, problema „limbii materne” și a „uitării” ei devine problema limbii materne a lui Marx și a „uitării” ei. Cît de „maternă” era limba lui maternă? De răspunsul la această întrebare depinde soluția dilemei privind acea *Unheimlichkeit* a lui Marx, pe care Derrida i-o conferă ca pe o aură neagră, „spectral” emisă ca în orice canonizare „răsturnată”. Dacă „limba maternă” a lui Marx era, de fapt,

„sermo patrius" (n-au renunțat oare „revoluționarii" de la 1789 la feminina perucă rococo pentru a adopta virila tunsoare a lui Cicero?), ceea ce vrea să uite „revoluționarul" Marx este tocmai „spiritul" pe care vrea să și-l „aproprie", devenind, astfel, simulacrul „spectrului" lutheran al „spiritului" paulinic. *Paulus qui genuit Luther, qui genuit Marx...* Ceva cum nu se poate mai *heimlich*, și nu doar printre luterani...

Pe de altă parte, cât de *heimlich* este un Marx prezentat de Derrida ca victimă a efortului de „asimilare" (făcut de „ceilați") (asimilare pe care Marx și-o dorea) și de „naturalizare" (la care familia lui aspira, după cum o atestă biografiile lui necontaminate de hagiografie) ? „Marx rămîne *la noi acasă* (*chez nous*) un imigrant, scrie Derrida, un imigrant glorios, sacru, blestemat, dar, în continuare, clandestin, așa cum a fost toată viața... Din imigrantul clandestin nu trebuie să ne grăbim să facem un interzis a se stabili sau, ceea ce întotdeauna riscă să revină la același lucru, să-l domesticim. Să-l neutralizăm prin naturalizare. Să-l asimilăm pentru a

16

PREFAȚĂ

înceta să ne mai fie frică de el. Nu face parte din familie, însă n-ar trebui să-l împingem, o dată în plus, și pe el, spre frontieră."⁵³ Cum ar putea fi *unheimlich* ceea ce nu a fost și nu va fi niciodată *heimlich* ? Admițînd că știm, cu aproximație, care este *Heimat-ul* lui Marx, ne putem întreba, pe bună dreptate, unde îi este *Heim-ul* ? Tot astfel, ne-am putea întreba cum ar deveni Marx *heimlich* dacă „marxianul" Derrida însuși ne recomandă să nu-l „domesticim", adică să nu-l beatificăm ca pe un Iar protector al rîmăș-ului nostru, pentru că, oricum, „nu face parte din familie"?

Ce este *heimlich* în acest „mutant" rezultat din acuplarea dintre un *pharmakos*⁵⁴ (șap ispășitor) (*glorieux, sacre, maudit*) și un „veșnic răătăcitor" în „deșertul în deșert", atopic și, ca atare, diasporetic (*whither/wither*), insinuîndu-se, prin intruziune fraudolentă (*immigre clandestin*) într-o „țară", în preajma unei „vetre", a unei „case" și a unei „familii" căreia nu-i „aparține" ? Ce este *heimlich* în acest condamnat nu la „expulzare", cum crede Derrida, ci la suspensia în pura exterioritate a interiorității im-„proprii" în care s-a aciuat pentru o vreme? „Comunismul" transmite un mesaj evanghelic propovăduit cu mult înainte intruziunii lui Marx *chez nous*. De aceea, este posibil ca ucronia lui să fascineze mult timp de acum înainte; dar este cert că acest comunism „ce (poate) va veni" va fi unul *ohne Marx*. Fapt mult mai puțin „straniu" și „neliniștitor" decît „o mesianitate fără mesianism" sau „un mesianism fără mesia"⁵⁵. Într-un astfel de „comunism", Spiritul va mistui „spectrele" în strălucirea „flăcării"⁵⁶ lui exhaustive, mîntuindu-le de „revenanța" lor de Sisif „comic"⁵⁷, de trîncăneala lozincardă și, „în același timp și în mod indecidabil", de gramato-logo-manie.

Cornel Mihai Ionescu **Note**

1. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 24.

2. Vezi J. Derrida, „De l'economie restreinte à l'economie generale. Un hegelianisme sans reserve", în *L'Ecriture et la difference*, Éditions du Seuil, Paris, 1967, pp. 369-407 și *La Dissemination*, Paris, Editions du Seuil, 1972, *passim* (versiune românească, *Diseminarea*, Univers Enciclopedic, București, 1997, traducere și postfață de Cornel Mihai Ionescu). în legătură cu distincția dintre „germen" și „rizom", vezi C.M. Ionescu, „Lector fabulator. Eseu despre imaginarul semiotic", studiu introductiv la Umberto Eco, *Lector in fabula*, Univers, București, 1991, II, *Germen și rizom*, pp. 9-19.

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

17

3. J. Derrida, GZas, Denoel-Gonthier, Paris, 1981: „Automobilitatea animalului este absolută în măsura în care rămîne automaticitate exterioară sau sensibilă, constrîngere pură sub raportul spiritului. Inhibînd automobilitatea animală în el, omul eliberează automobili-tatea spiritului, libertatea. Aceasta se explică - stilul este aproape acela al unui seminar — prin sîmîntă. Sau prin germen. Germenul (*der Same*) este de asemenea, în germene, figura ontologică a familiei. Acest concept de germen (*Same, semen*, sîmîntă, spermă, grăunte) intră în mod regulat în scenă în dialectica speculativă, în locuri și în zone ale discursului enciclopedic care sînt în același timp omoloage și distincte, fie că e vorba de ordinul vegetal, biologic, antropologic, onto-logic în general, între toate aceste ordine, dialectica asigură un sistem de corespondențe figurative... Figura seminței (...) este în mod nemediat determinată: 1. drept cea mai bună reprezentare a raportului spiritului cu sine însuși; 2. ca traseu circular al reîntoarcerii la sine" (pp. 37-38).

4. Parafrazînd celebra definiție bergsoniană a comicului („Le comique c'est du mecanique plaque sur du vivant") (*Le rire*, 1900), aș spune că „Marx c'est du Bergson plaque sur du HegeT.

5. în „Leş nouvelles couleurs du sex-appeal spectral”, în *Minotaure*, nr. 5, 1934, Dali opune „greutății persuasive, stereotipiei durdulii, conturului analitic și nutritiv”, „obezității” și „sentimentului” de „volum virtual” al „fantomei”, „resursele” proprii „spectrului irizat”, „posibila lui disociere și descompunere carnală, luminoasă”, dar, mai ales, „luminozitatea (lui) fulgurantă și extra-rapidă” (apud A. Breton, *Anthologie de l'humour noir*, Jean-Jacques Pauvert, Paris, 1966, pp. 412-416).

6. în *Glas*, Derrida comentează comentariul lui Hegel la ceea ce el, Derrida, numește „tăietura/separarea lui Abraham” (*la coupure abra-mique*): „El nu-și duce cu sine zeii lari, precum grecii, renunță la cămin, la casă, la orice credință, la orice domiciliu sedentar. El nu zăbovește nici măcar în preajma lui. Desert, nomadism, rătăcire împreună cu turmele pe un pământ arid și fără limite (*Grenzenlosen*). Nici un loc propriu” (op. cit., p. 57).

în mod cu totul straniu, Derrida nu surprinde contradicția dintre afirmația lui Hegel privind „spiritul legii mozaice” care se opune și se sustrage „sublimării” în ordinea „conceptului” (*Begriff*) prin *Aufhebung* (*Deuteronom*, 32), p. 77 (*J'^Aufhebung* mosai'que n'a pas pris l'air”, spune Derrida) și comentariul lui Hegel la descrierea tabernacolului (*Exodul*, 26), „semnificant fără semnificat”, prin care, „sensibili la absența oricărei forme de sensibilitate”, evreii au încercat să producă un obiect apt să acorde, într-un fel oarecare, „loc și figură infinitului”: „Dar acest loc și această figură au o structură singulară: ea închide vidul în sine însăși, ea nu ocrotește decât propriul ei deșert interiorizat. Ea nu deschide spre nimic, nu conține drept tezaur decât nimicul: o gaură, o spațiere goală, o moarte. O moarte sau un mort, pentru că, după Hegel, spațiul este moarte, iar, în plus,

18

PREFATĂ

acest spațiu este de o vacuitate absolută. Nimic îndărătul perdelelor” (Rien DERriere Ies RIDeAux), *ibidem*, p. 69. Cum să scape perspicacității lui Derrida, care ornează această „vacuitate” cu anagrama numelui său, faptul că dacă tabernacolul conține „propriul său deșert interiorizat”, *Aufhebung-ul* a operat în mod eficace și a înălțat, astfel, spiritul care își reprezintă, în acest mod, esența, în ordinea conceptului. Prin aceasta, „semnificantul” tabernacolului dobândește un „semnificat” în planul spiritului înțeles ca *Geist*. Prin aceasta, „desti-neranței” lui Abraham („la destinerrance”, în „Circconfession — Circumfesar”, în *Jacques Derrida* de G. Bennington și J. Derrida, Editions du Seuil, Paris, 1991, p. 186) îi este sortit un „loc” de odihnă și, poate, de rezidență. Atât de radical opus acelei pure exteriorități a „deșertului”, acest „desert interiorizat” din *Glas* devine una din temele gândirii „politice” a lui Derrida, centrată asupra „mesianismului în deșert, fără conținut și fără mesia identificabili” (*Spectrele lui Marx*, p. 66). în acest context, „interiorizarea” ia forma „punerii în abis”: „acest deșert abisal”, „deșert în deșert” (*ibidem*). Vezi, de asemenea, pp. 142, 239-241 și J. Derrida, „Foi et savoir: Ies deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison”, în J. Derrida și G. Vattimo, *La Religion, Seminaire de Capri*, Editions du Seuil, Paris, 1996. „Deșertul” ca „loc aporetic” (p. 15); obiect al unei posibile „topolitologii” (p. 17); „locul cel mai autarhic și mai anarhivabil dintre toate”, nu „deșertul revelației, ci un deșert în deșert, cel care îl face posibil, îl deschide, îl adâncește sau îl infinitizează pe celălalt. Extaz sau existență a extremei abstracții”; „deșert fără drum și fără interior” (p. 26), dar nu mai puțin „interiorizat” în spirit hegelian. Relația lui cu „mesianicul sau mesianicitatea fără mesianism”, pp. 27-30. „Șansa acestui deșert în deșert (...) stă în aceea că, dezră-dăcinînd tradiția («căii negative»), ateologizînd-o, această abstracție eliberează, fără a tăgădui credința, o raționalitate universală și democrația politică indisociabilă de ea” (p. 29).

7. *Spectrele lui Marx*, p. 249: „la cendre absolue”.

8. *La Dissemination*, ed. cit., p. 308; *Diseminarea*, ed. cit., p. 294.

9. *Spectrele lui Marx*, pp. 40-42. „Stirner” nu oferă adversarului o „frunte” dezgolită, neocrotită de coif, mască sau „vizieră”. Accesoriul apotro-paic ce le substituie este, în mod paradoxal, însuși pseudonimul „frunte”, „fruntea” postişă care ascunde identitatea celei reale și din lăuntrul căreia, asemeni oricărui spectru, „ne privește și vede că noi nu îl vedem nici măcar atunci cînd este aici. O disimetrie spectrală întrerupe aici orice specularitate. Ea desincronizează și ne readuce la anacronie. Vom numi aceasta *efect de vizieră*: noi nu-l vedem pe cel ce ne privește” (pp. 40-41). în „efectul Ma(r)x”, „disimetria spectrală” nu „întrerupe specularitatea”, ci doar o „desincronizează”, ca în orice anamorfoză. „Gemenii” sînt anamorfotici. Momentul în care Marx percepe pseudo-„fruntea” lui Max și cel în care îl identifică sub ea sînt asincrone, în același mod, „diferă” momentul în care Stirner „își încruntă fruntea” în fața bărbii lui Marx (un fel de „vizieră” d

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

19

l'envers) și cel euforic în care își află prenumele „pus în abis” în numele cvasi-geamănului său, reflex familiar și straniu totodată, ca orice „dublu”, inevitabil „mișcat”, al unui „mutant”.

10. „Așadar, să lăsăm deoparte etimologia și fantomele - nu sînt oare una și aceeași problemă?”, J. Derrida, *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*, Flammarion, Paris, 1990, p. 126.

11. „Numele lui (Hegel) este atât de straniu. Din partea acvilei (*l'aigle*) are puterea imperială sau istorică. Cei ce-1 pronunță încă franțuzește, mai există, sînt ridicoli doar pînă la un anumit punct: restituirea, infailibilă din punct de vedere semantic pentru cine 1-a citit un pic, doar un pic, a răcelii magistrale și a seriozității imperturbabile, acvila prinsă în

gheață/oglină/oglinda gheții (*la glace*) și în îngheț (*le gel*)", *Glas*, ed. cit., p. 1.

Platon, *Cratylus* : „De pildă, în cuvîntul *Katoptron* (oglină) nu-ți pare nefirească introducerea literei r?” (414 d).

„În primul rînd, iată, litera *r* îmi pare a fi un adevărat instrument în măsură să redea orice fel de mișcare” (426 c) (Platon, *Opere*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, voi. III, 1978, pp. 294, 310-311, trad. de S. Noica).

„Lichida” *r* este evanescentă pînă la limita spectralității. Ceea ce am numit „efectul Ma(r)x” stă în indecidabilitatea dilemei acestei „urme” (*trace*), pură „aparitie a inaparentului” (vezi titlul capitolului 5 din *Spectrele lui Marx*): ea „apare” în „Marx” sau „in-apare” în „Max” ?

12. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 183, n. 1.

13. În „lecția de hegelianism” pe care o administrează „fratelui Stirner” în *Ideologia germană*, Marx subliniază faptul că discursul acestuia nu se poate emancipa de „bine cunoscuta frazeologie a ortodoxiei hegeliene”, *apud* J. Derrida, *op. cit.*, p. 182.

14. Citat *apud* J. Derrida, *op. cit.*, p. 37.

15. Søren Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse* (1844), trad. din lb. daneză de Knud Ferlow și Jean Gâteau, Gallimard, NRF, Paris, cap. IV, p. 185.

16. *Apud* J. Derrida, *op. cit.*, p. 37.

17. *Ibidem*, p. 182.

18. Titlul unui eseu de Jean Genet.

19. J. Derrida, *Glas*, ed. cit., p. 1.

20. Versiune românească: K. Marx și F. Engels, *Despre artă și literatură. O culegere din scrierile lor*, Editura pentru literatură politică, București, 1953, 741 p. (fără mențiunea numelui traducătorului).

21. *Ibidem*, p. 54. Ampla antologie nu conține nici o referință la *The Merchant of Venice*, care sugerează o extrem de interesantă teorie a „plusvalorii”, cu mult înaintea lui Adam Smith, David Ricardo și a lui Marx însuși, care, cu „filială” ingratitudine, nu consemnează faptul în *Theorien uber den Mekrwert*.

22. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 36.

23. *Ibidem*, p. 49.

24. *Ibidem*, p. 35.

20

PREFAȚĂ

25. J. Derrida, *Diseminarea*, ed. cit., cap. 6 - „Discursul de asistență”, pp. 342-347.

26. J. Derrida, *Glas*, ed. cit.: „Rien derriere le rideau” (p. 69); „Derriere : chaque fois que le mot vient en premier, s'il s'écrit donc apres un point, avec une majuscule, quelque chose en moi se mettait à y reconnaître le nom de mon pere, en lettres dorees sur sa tombe, avânt mame qu'il y fut. *A fortiori* quand je lis *Derriere le rideau*” (p. 95). „*A fortiori*, aș parafraza, cînd scriu DERriere le RIDeAu”, C.M. Ionescu, *Pliul*, secțiunea II, în *spatele perdelei* (postfață la *Diseminarea*, ed. cit., pp. 390-391).

27. S. Dali, *op. cit.*, p. 413.

28. Vezi nota 10.

29. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, ed. cit., p. 183.

30. *Ibidem*, p. 183.

31. *Ibidem*.

32. *Ibidem*: „...Dacă el (Stirner) ar fi fost un istoric mai bun, s-ar fi despărțit, de altfel, în cele din urmă, de Hegel”; „Fiu rău și prost istoric, Stirner ar fi incapabil să o rupă cu ascendentul și cu precedentul *Fenomenologiei*...” (p. 183).

33. *Ibidem*, p. 183.

34. *Ibidem*, p. 184.

35. *Ibidem*, p. 248.

36. *Es spukt in diesem Hause* - în această casă bîntuie stafii. În sens figurat, *es spukt* înseamnă „a nu fi lucru curat”.

37. *Ibidem* : „...O problematică de tradiție marxiană, în deschiderea și în transformarea constantă care ar fi trebuit să o caracterizeze, și nu de dogmatica marxistă legată de stazele și aparatele ortodoxiei” (p. 111). Distincția pur metafizică între o „esență” a adevărului și simpla lui „aparență” (unul din „atributele” „spectrului”, vezi p. 211: „Faptul-de-a-apărea propriu ființei... e și nu e ființa care apare”) sau între adevărul „în sine” și variabilitatea lui doxastică, distincție pe care deconstrucția „ortodoxă” din titlurile anterioare ale lui Derrida o amendează fără cruțare. Această discriminare între „marxian” și „marxist” are, de fapt, rostul de a escamota natura de „de-negație” (*Verneinung*), în sensul psihanalitic al termenului, a apartenenței discursului lui Derrida la vulgata care ar putea asimila „conferința” lui (doxa este omnivoră și se bucură de un excelent metabolism) cu o „raliere-tardivă-la-marxism” (p. 139).

„Ce e sigur e că nu sînt marxist” (p. 140). Uitînd cele spuse despre puterea de contagiune a „spectrului” încă de la începutul procesului de „spiritualizare”, Derrida „însistă asupra *spiritului marxismului*”, „înțelegînd *spirite* la plural și în

sens de spectre, spectre intempestive care nu trebuie izgonite ci triate, criticate, păstrate aproape de sine și lăsate să revină" (p. 139). „A lăsa spectrul să revină" este un non-sens, dacă el este, cu adevărat, „intempestiv". Din același motiv, nici „a lăsa spectrul să plece" nu are vreun înțeles, adică vreo

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

21

șansă de împlinire, de vreme ce „spectrele" așa-zis „intempestive" au zăbovit, *chez nous*, 50 de ani mărunțiți în „cincinale". După ce a emis aceste sloganuri, teoreticianul „deconstrucției" consideră că a sosit momentul („spectrul marxian" este „intempestiv", dar „marxia-nul" empiric pare, mai curînd, kairotic) „să ne rupem, în sfîrșit, de simplismul acestor sloganuri" (p. 140) și să încercăm recuperarea „spiritului marxismului", „care moștenește un spirit al Luminilor (nu, desigur, lumina neagră, ceea ce Lacan numea «la brilliance de charbon» a Divinului Marchiz, în *Kant avec Sade*, Ecrits II, Editions du Seuil, Paris, 1976, p. 176) la care se cuvine să nu renunțăm. Vom deosebi, în ceea ce ne privește, acest spirit de alte spirite ale marxismului, de cele care îl țin legat de corpul unei doctrine marxiste, de pretinsa totalitate sistemică, metafizică sau ontologică a acesteia (și în primul rînd de «metoda dialectică» sau de «dialectica materialistă»), de conceptele sale fundamentale, acelea de muncă, de mod de producție, de clasă socială și, prin urmare, de întreaga istorie a aparatelor sale (proiectate sau reale: Internaționalele mișcării muncitorești, dictatura proletariatului, partidul unic, statul și, pînă la urmă, monstrozitatea totalitară)" (p. 140). Ar fi interesant de știut dacă în acest din urmă „aparat" Derrida include și nazismul. În caz afirmativ, „spectrologia" ar trebui să alcătuiască o nouă și, cu adevărat, *unheimlich*, „genealogie", care ar porni din „spiritul marxian", prin „avatarele" lui „marxiste", pînă la spectrele care „mimează" „volumul virtual" (Dali) al celor morți în lagărele de concentrare („appareils, projetes ou reels") (p. 140).

38. *Ideologia germană*, apud Derrida, *op. cit.*, p. 211.

39. J. Derrida, *op. cit.*, p. 211.

40. *Hantologie*; *Ibidem*, pp. 44, 94, 230.

41. *Ibidem*, p. 156.

42. *Ibidem*, p. 156.

43. *Ibidem*, p. 145 : „Ceea ce poartă numele de deconstrucție, în figura care a fost inițial a sa în cursul ultimelor decenii, adică deconstrucția metafizicilor propriului, ale logocentrismului, ale lingvisticismului, ale fonologismului, demistificarea sau de-sedimentarea hegemoniei autonome a limbajului (deconstrucție pe parcursul căreia se elaborează un alt concept al textului sau al urmei, al tehnizării lor originare, al iterabilității, al suplimentului lor protetic, dar și al propriului și a ceea ce a primit denumirea de exapropriere). O astfel de deconstrucție ar fi fost imposibilă și de neconceput într-un spațiu pre-marxist. Deconstrucția n-a avut niciodată vreun sens și vreun interes, în opinia mea cel puțin, decît ca o radicalizare, adică și în tradiția unui anumit marxism, într-un anumit *spirit de marxism*". Cît privește condiția filozofului francez ca „moștenitor îndoliat al marxismului", vezi p. 99.

44. în legătură cu „de-negarea" convergenței dintre deconstrucție și teologia apofatică, vezi, în special, „Comment ne pas parler" (1986), în

22

PREFAȚĂ

Psyche. Invention de l'autre, Galilee, Paris, 1987, pp. 535-585 și *Sauf le nom*, Galilee, Paris, 1993.

45. „Nebuloasa" (care amintește „corporeizarea" spiritului și efectele de „volum virtual" atribuite de Dali „fantomelor") este termenul folosit de Marx în *Capitalul* pentru a califica „lumea religioasă", corespondent analogic pentru explicarea „fetișizării mărfii". „Religia" și „marfa fetișizată" reprezintă două moduri ale „formeii fantasmagorice" (*die Nebelregion der religiosen welt* - regiunea nebuloasă a lumii religioase), apud J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 236.

46. J. Derrida, „Circonfession - Circumfesaie", *op. cit.*, pp. 70-71, 93-94, 115-116, 176, 197, 212, 222, 239.

47. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 247.

48. M. Heidegger, *Ființă și timp*, Jurnalul Literar, București, 1994, p. 183 (trad. de Dorin Tilinca).

„Die verfallende Flucht in das Zuhause der Offenlichkeit ist Flucht vor dem Unzuhaue, das heisst der Unheimlichkeit, die im Dasein als geworfenen, ihm selbst in seinem Sein iiberantworteten In-der--Welt-sein Jiegt" (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tiibingen, ediția a 16-a, 1986, p. 189).

49. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 155.

50. *Ibidem*, p. 248.

51. K. Marx, *18 Brumar...*, *op. cit.*, apud J. Derrida, *op. cit.*, p. 169.

52. *Ibidem*, p. 168.

53. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*, p. 248.

54. Vezi J. Derrida, *Diseminarea*, ed. cit., „Farmacia lui Platon, 6. Pharmakos", pp. 125-129, dar și Rene Girard, *Le Bouc emissaire*, Grasset, Paris, 1982.

55. J. Derrida, *Spectrele lui Marx*: „Acest mesianism în deșert (fără conținut și fără mesia identificabili)" (p. 66); „fifesianic, preferăm noi să spunem, în loc de *mesianism*, cu scopul de a desemna mai mult o structură a

experienței decît o religie" (p. 239).

56. „Der Geist ist Flamme", spune Heidegger, comentînd formula lui Trakl „heissen Flamme des Geistes" (flacăra arzătoare a spiritului), în *Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1953), *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 62. Vezi și interpretarea lui Derrida în *Heidegger et la question*, ed. cit., pp. 103, 124, 126-127.

57. „Lupta împotriva situației politice din Germania contemporană este lupta împotriva trecutului popoarelor moderne, care mai resimt și astăzi reminiscențele acestui trecut. Este instructiv pentru ele să vadă acel *ancien regime* care și-a trăit la ele *tragedia*, apărînd acolo ca *revenant* german într-o comedie... Cea din urmă fază a unei forme istorice este *comedia* ei" (K. Marx, „Contribuții la critica filozofiei dreptului hegelian, Introducere", în K. Marx și F. Engels, *op. cit.*, p. 139).

Mi se pare „straniu" că, în cartea consacrată „spectrelor lui Marx", Derrida nu menționează acest text atît de „familiar" în care Marx

ÎMPLETITURA - ENTRELACS - GEFLECHT

23

asociază „fantoma" (*revenant*) și „comicul", asociere probabil „refulată" de supra-eul „marxian" și nu doar involuntar omisă, ceea ce, de altfel, ar fi deopotrivă de simptomatic. Ar fi oare „intempestiv" să-i reamintim „tatălui" deconstrucției nostima jucărie numită „le diable à ressort" și, în întregime, *Le Rire* de Bergson? Lui și tuturor celor care, citind cu euforie formula: „filozofia politică ce structurează implicit orice filozofie și orice gîndire cu privire la filozofie" (*Spectrele lui Marx*, p. 144), vor afla că „esența politicului va avea întotdeauna figura neesențială, an-esența însăși a unei fantome" (*ibidem*, p. 157).

23 anr r TFS , ? TM ^ o Conferin^ rostită, în două părți, pe 22 dp h H' la UmverSltat*ea din California (Biverside). Această i Stea, P* ^ "" ""KTM? internațional organizat de Bernd și Stephen Cullenberg sub titlul - jucăuș și ambismu - *Whither marasm ?*" Marxismul, încotro?», desigur, dar și'ascuns^este marx-t-mul pe cale de dispariție (*wither*) ?". mdrxis

Amplificat și precizat, acest text continuă, totuși, să păstreze structura argumentativă, ritmul și forma orală a conferinței. Notele au fost adăugate, firește, ulterior. Cîteva noi dezvoltări apar între croșete.

Un nume pentru altul, o parte pentru întreg: *violența istorică a Apartheidului va putea fi întotdeauna tratată ca o metonimie. Atît în trecutul, cit și în prezentul său. Pe căi diferite (condensare, deplasare, expresie sau reprezentare), prin intermediul singularității sale, întotdeauna vor putea fi descifrate o mulțime de alte violențe aflate în curs de-a lungul și de-a latul lumii, în același timp parte, cauză, efect, simptom, exemplu, ceea ce se petrece acolo traduce ceea ce are loc aici, mereu aici, oriunde ne-am afla și indiferent ce am privi, în imediata noastră apropiere. Responsabilitate infinită, prin urmare, odihnă interzisă pentru orice formă de conștiință împăcată.*

N-ar trebui, însă, să vorbim niciodată despre *asasinarea unui om ca despre o figură, nici măcar o figură exemplară într-o logică a emblemei, într-o retorică a drapelului sau a martiriului. Viața unui om, unică într-atît cît și moartea sa, va fi întotdeauna mai mult decît o paradigmă și altceva decît un simbol. Și tocmai acest fapt ar trebui să denumească mereu un nume propriu.*

Si totuși. Si totuși, păstrînd toate acestea vii în memorie și recurgînd la un anumit nume comun, care nu este deloc unul oarecare, țin să reamintesc faptul că un comunist ca atare, un comunist în calitatea lui de comunist este cel pe care un emigrant polonez și complicii săi, asasinii lui Chris Hani, l-au ucis cu cîteva zile în urmă, pe data de 10 aprilie. Asasinii au declarat ei înșiși că au vrut să atace un comunist. Ei încercau, astfel, să întrerupă niște negocieri și să saboteze o democratizare aflată în curs. Acest erou popular al rezistenței împotriva Apartheidului a părut, se pare, periculos și brusc intolerabil exact în clipa în care, hotărîndu-se să se consacre din nou unui partid comunist minoritar și traversat de contradicții, renunța la preluarea unor înalte responsabilități în cadrul ANC-ului și, poate, să joace un rol politic oficial, guvernamental chiar, într-o țară eliberată de Apartheid.

Permiteți-mi să salut memoria lui Chris Hani și să-i închin această conferință.

Exordiu

Cineva, dumneavoastră sau eu, se avîntă și spune: *vreau să învăț să trăiesc, în sfîrșit.*

În sfîrșit, dar de ce?

Să *înveți să trăiești*. Ciudat cuvînt de ordine. Cine este acela care ar învăța ? De la cine ? Să înveți să trăiască, dar pe cine ? Vom ști oare vreodată ? Vom ști vreodată să trăim și, mai presus de orice, ce înseamnă „a învăța să trăiești" ? Și de ce „în sfîrșit" ?

Singur, fără context - dar un context rămîne întotdeauna deschis, deci failibil și insuficient -, acest cuvînt de ordine fără frază alcătuiește o sintagmă aproape ininteligibilă. Pînă la ce punct idiomul ei se lasă, de altfel, tradus?

Locuțiune magistrală, totuși - sau poate tocmai de aceea. Căci, prin gura unui magistru, acest fragment de cuvînt de ordine ar spune întotdeauna ceva cu privire la violență. El vibrează ca o săgeată în cursul unei adresări ireversibile și asimetrice, aceea care merge cel mai adesea de la tată la fiu, de la maestru la discipol sau de la stăpîn la sclav („am să te învăț eu să trăiești"). O astfel de adresare ezită atunci: între adresarea ca *experiență* (a învăța să trăiești nu este, oare, experiența însăși?), adresarea ca *educație* și adresarea ca *dresaj*.

Dar a învăța să trăiești, a învăța acest lucru *prin tine însuși*, de unul singur, a *te învăța pe tine însuși* să trăiești („aș vrea să învăț să trăiesc, în sfîrșit") nu reprezintă, oare, pentru insul viu, imposibilul însuși? Nu este oare tocmai ceea ce logica însăși interzice? A trăi, prin definiție, nu se învață. Nu prin sine însuși, de la viață prin viață. Numai de la un altul și prin moarte. Sau, în tot cazul, de la celălalt aflat pe marginea vieții. Pe marginea interioară sau pe cea exterioară, este vorba, aici, de o heterodidactică între viață și moarte.

Nimic mai necesar, totuși, decît această înțelepciune. Este etica însăși: a învăța să trăiești - singur, prin/de la tine însuși.

28

SPECTRELE LUI MARX

Viața nu știe să trăiască altfel. Și facem noi, oare, vreo clipă altceva decît să învățăm a trăi, de unii singuri, prin noi înșine? Ciudat angajament, prin urmare, pentru cineva viu presupus viu, acesta, în același timp imposibil și necesar: „Vreau să învăț să trăiesc". El nu are sens și nu poate fi *drept* decît dacă avem o explicație cu moartea. Cu a mea în egală măsură ca și cu a celui alt. Între viață și moarte, așadar, iată care e locul acestei injoncțiuni sentențioase care afectează întotdeauna a vorbi de pe poziția celui drept.

Ceea ce urmează se avîntă ca o încercare în beznă - în necunoscutul a ceea ce trebuie să rămînă de-venit (ă *venir*) —, o simplă tentativă, prin urmare, de a analiza cu oarece gravitate un asemenea exordiu: „Vreau să învăț să trăiesc. În sfîrșit". În sfîrșit ce?

Acest lucru nu poate să se petreacă, dacă el rămîne, totuși, de făcut - să înveți să trăiești -, decît între viață și moarte. Nici în viață și nici în moarte *numai*. Ceea ce se petrece între două instanțe, și între oricare „două" instanțe pe care le vom vrea - cum ar fi între viață și moarte -, nu poate decît să se *întrețină* cu vreo fantomă. Atunci ar trebui învățate spiritele. Chiar dacă, și mai cu seamă dacă faptul acesta, spectralul, *nu există*. Chiar dacă, și mai cu seamă dacă faptul acesta, nici substanță, nici esență, nici existență, *nu este niciodată prezent ca atare*. Timpul lui „a învăța să trăiești", un timp lipsit de prezent tutore, ar reveni, prin urmare - exordiuul ne duce într-acolo -, la: a învăța să trăiești *cu* fantomele, întreținîndu-te *cu* ele, în compania sau în tovărășia lor, în comerțul fără comerț al fantomelor. A trăi altfel și mai bine. Nu, nu mai bine - mai drept. Dar *cu* ele. Nici un a *fi-împreună-cu* celălalt, nici un *socius* fără acest *împreună-cu* care ne face *ființarea--împreună-cu* în general mai misterioasă ca niciodată. Iar acest a fi împreună-cu spectrele este și, nu exclusiv, dar și o *politică* a memoriei, a moștenirii și a generațiilor.

Dacă mă pregătesc să vorbesc îndelung despre fantome, moștenire și generații, despre generații de fantome, adică despre anumiți *alții* care nu (ne) sînt prezenți și nici vii în prezent, nici nouă, nici în noi și nici în afara noastră, o fac în numele *justiției*. Al justiției acolo unde ea nu este încă, nu încă *acolo*, acolo unde ea nu mai este, înțelegînd prin aceasta acolo unde ea nu mai este *prezentă*, și acolo unde ea nu va fi niciodată, la

EXORDIU

29

fel ca și legea, reductibilă la drept. Trebuie să vorbim *despre* fantomă, ba chiar să vorbim fantomei și *cu* ea, din moment ce nici o etică, nici o politică, revoluționară sau nu, nu mai pare posibilă și de

conceput și *dreaptă* dacă nu recunoaște la originea ei respectul pentru acești alții care nu mai sînt sau pentru acești alții care nu sînt încă *de față, în mod prezent vii*, fie pentru că sînt deja morți sau pentru că nu s-au născut încă. Nici o justiție - să nu spunem: nici o lege, și, repet, noi nu vorbim aici despre drept¹ - nu pare posibilă sau de conceput în lipsa principiului vreunei *responsabilități*, mai presus de *orice prezent viu*, în ceea ce dislocă prezentul viu, față de fantomele celor care nu s-au născut încă sau care sînt deja morți, victime sau nu ale războaielor, ale violențelor, politice sau de alt fel, ale exterminărilor naționaliste, rasiste, colonialiste, sexiste sau de alt fel, ale opresiunilor imperialismului capitalist sau ale tuturor formelor de totalitarism. Fără această *non--contemporaneitate cu sine a prezentului viu*, fără ceea ce, în secret, îl dez-ajustează, fără această responsabilitate și acest respect față de justiția cu privire la cei care *nu sînt de față*, la cei care nu mai sînt sau nu sînt încă *prezenți și vii*, ce sens ar mai avea să ne întrebăm „unde?”, „încotro?” („*whither?*”).

Această întrebare *ajunge*, dacă ajunge, ea întreabă cu privire la ceea ce va veni în cadrul de-venirii, al de-venirului. Întoarsă spre viitor, mergînd către el, ea și vine din el, provine *din* viitor. Ea trebuie, prin urmare, să excedă orice prezență înțeleasă ca prezență la sine. Sau, cel puțin, să nu o facă posibilă, această prezență, decît în temeiul mișcării unei anumite dislocări, disjungeri sau disproporții: în inadecvarea față de sine. Or, dacă această întrebare, din moment ce vine pînă

1. Cu privire la distincția dintre justiție și drept, la strania asimetrie ce afectează diferența și co-implicarea dintre aceste două concepte, la anumite consecințe ce decurg din acest fapt (și în primul rînd la o anume indeconstructibilitate a justiției" - i se pot da, însă, și alte nume), să mi se îngăduie să trimit la „Force of Law, «The Mystical Foundation of Authority»", în *Deconstruction and the Possibility of Justice*, trad. M. Quaintance, ed. D. Corneli, M. Rosenfeld, D.G. Carlson, Routledge, New York, London, 1992. în germană, *Gesetzeskraft*, „Der mystische Grund der Autorität", trad. A. Garcia Duttmann, Suhrkamp, 1991. în franceză, *Force de loi*, Galilée, 1994. [în românește: *Forță de lege*, traducere și prefață de Bogdan Ghiu, Ed. Babei, București, 1997 - n.t.]

30

SPECTRELE LUI MARX

la noi, nu poate să vină de altundeva decît din viitor (*uthither?* încotro ne îndreptăm? ce va fi mîine? încotro merge marxismul, de pildă? unde ne ducem, cu el?), ceea ce stă *înaintea* ei trebuie, totodată, să o preceadă ca origine a sa: *înainte* de ea. Chiar dacă viitorul constituie proveniența ei, el trebuie să fie, ca orice proveniență, în mod absolut și ireversibil trecut. „Experiență” a trecutului ca *ă venir* (ce va să vină), și unul și celălalt absolut absolute, mai presus de orice modificare a unui prezent, oricare ar fi acesta. Dacă este posibilă și dacă e s-o luăm în serios, posibilitatea acestei întrebări - care nu mai este, poate, o întrebare și pe care noi o numim *aici justiție* — trebuie să ne conducă dincolo de viața *prezentă*, de viața^a înțeleasă ca viața *mea* sau ca viața *noastră*, în *general*. Căci același lucru va fi, pentru „viața mea” sau pentru „viața noastră”^ mîine, viața celorlalți, cum a fost cazul ieri, pentru alți alții . • *mai presus decî de prezentul viu în general*.

A fi drept: mai presus de prezentul viu în general - Și de simplul său revers negativ. Moment spectral, moment ce nu mai aparține timpului, dacă prin acest cuvînt înțelegem înlănțuirea prezenturilor modalizate (prezent trecut, prezent actual: „acum”, prezent viitor). Adresăm întrebări acestui moment, ne întrebăm pe noi înșine asupra acestui moment ce nu asculta de timp, sau cel puțin de ceea ce noi numim astfel. Furtivă și intempestivă, apariția spectrului nu aparține acestui timp, ea nu dă timp, nu pe acesta: „*JE, nter the Ghost, exit the Ghost, re-enter the Ghost*” (*Hamlet*).

Seamănă cu o axiomă, mai exact cu o axiomă referitoare la *axiomatica* însăși, adică la o anumită evidență presupus inde-monstrabilă cu privire la ceea ce are preț, valoare, calitate (*axia*). Și chiar - și mai presus de orice - cu privire la demnitate (*de exemplu*, demnitatea omului ca *exemplu* de ființă finită și înzestrată cu rațiune), la acea demnitate necondiționată

(*Wurdigkeit*) pe care Kant o așeza, nu întâmplător, mai presus de orice economie, de orice valoare comparată sau comparabilă, de orice preț de piață (*Marktpreis*). Această axiomă poate să șocheze. Iar obiecția la adresa ei nu se lasă așteptată: față de cine, până la urmă, o datorie de justiție ar putea să ne angajeze vreodată, se va spune, și fie chiar mai presus de drept și de normă, față de cine și față de ce, așadar, dacă nu față de viața unei ființe vii? Poate să existe justiție, angajament de justiție

EXORDIU

31

sau responsabilitate în general care să fie obligată să răspundă de sine (de șinele viu) în fața a altceva, în ultimă instanță, decât viața unei ființe vii, înțeleasă, indiferent, ca viață naturală sau ca viață a spiritului? Așa este. Obiecția pare irefutabilă, însă tocmai acest caracter irefutabil presupune el însuși ca justiția să conducă viața dincolo de viața prezentă sau de fiin-țarea-aici efectivă a ei, de efectivitatea sa empirică sau ontologică : nu către moarte, ci spre o *supra-viețuire*, adică spre o urmare față de care viața și moartea nu ar fi, ele însele, decât niște urme și niște urme ale unor urme, o supraviețuire a cărei posibilitate vine din capul locului să disloce și să dez-ajusteze identitatea cu sine a prezentului viu și a oricărei efectivități. Atunci există *spirit*. Spirite. Și *trebuie* să contăm pe ele. Nu se poate să nu trebuiască, nu trebuie să nu se poată conta pe ele, care nu sînt doar unul: *mai-mult-decît-unul*. Capitolul I

Injoncțiuni ale lui Marx

„*This time is out of joint*” (Hamlet)

Hamlet [...]. Swear !

Ghost [*Beneath*]. Swear! [*They swear*]

Hamlet. Rest, rest, perturbed Spirit! So, Gentlemen,

With all my love I do commend me to you;

And what so poor a man as Hamlet is,

Do express his love and friendship to you,

God willing shall not lack: Let us go in together,

And still your fingers on your lips I pray,

The time is out of joint: Oh cursed sight,

That ever I was born to set it right.

Nay, come let's go together. [*Exeunt*]

Hamlet [...]: Jurați!

Duhul (*dedesubt*): Jurați! (*ei jură*)

Hamlet: Te-alină, duh neogoit, te-alină! [...]

Mă-ncr e dinte z, dar, vouă, gentilomi,

Cu toată dragostea ființei mele;

Iar ceea ce un om sărman ca Hamlet

E-n stare-a face spre a vă dovedi

Iubirea lui și-a lui prietenie

Se va-implini, mi-ajute cerul! Haideți.

Și... puneți guri voastre lacăt. Vremea

E scoasă din țîțîni... Ah, ce blestem

Că eu m-am fost născut ca s-o întrem!

Haideți. Să mergem împreună.¹

Pentru traducerea textelor din Shakespeare s-a folosit volumul William Shakespeare, *Teatru*, EPLU,

București, 1964, trad. Leon Levițchi și Dan Duțescu (n.t.).

Acum, spectrele lui Marx. (*Acum*, însă fără conjunctură. Un acum disjunct sau dez-ajustat, „*out of joint*”, un acum scos din țîțîni care riscă în permanență să nu mai țină nimic laolaltă în

conjuncția sigură a vreunui context ale cărui margini ar mai fi încă determinabile.)

Spectrele lui Marx. De ce acest plural? Să existe, oare, mai mult decât unul singur?

Mai-mult-de-unul poate să însemne o mulțime, dacă nu cumva mase, hoarda sau societatea sau chiar vreo populație de fantome cu sau fără popor, o anumită comunitate cu sau fără șef - dar poate să însemne și acel *mai--puțin-decît-unul* al purei și simplei risipiri. Fără nici o adunare posibilă. Apoi, dacă spectrul este întotdeauna animat de un spirit, ne întrebăm cine ar îndrăzni să vorbească despre un spirit al lui Marx și, încă și mai grav, despre un spirit al marxismului. Și aceasta nu numai pentru a le prezice, astăzi, un viitor, ci pentru a se referi la multiplicitatea lor sau, și mai grav încă, la eterogenitatea lor.

De mai bine de un an, mă hotărâsem să numesc „spectrele” cu numele lor, încă din titlul acestei conferințe de deschidere. „Spectrele lui Marx”, numele comun și numele propriu erau, așadar, tipărite, figurau deja pe afiș, când, foarte recent, am recitit *Manifestul Partidului Comunist*. Cu rușine mărturisesc, nu mai făcusem asta de decenii - ceea ce nu se poate să nu trădeze ceva. Știam foarte bine că o fantomă aștepta acolo, și încă de la deschidere, încă de la ridicarea cortinei. Or, am descoperit acum, de fapt, în realitate mi-am amintit, ce anume îmi bântuia memoria: *primul nume* al *Manifestului*, și de data aceasta la singular, este „spectru”: „Un spectru bântuie Europa - spectrul comunismului”.

Exordiu sau *incipit*: acest prim nume deschide, așadar, prima scenă din actul întâi: „*In Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus*”. La fel ca în *Hamlet*, prințul unui

J

36

SPECTRELE LUI MARX

stat putred, totul începe cu apariția spectrului. Mai exact, cu *așteptarea* acestei apariții.

Anticiparea este în același timp nerăbdătoare, angoasată și fascinată: ceva, lucrul (*this thing*), în cele din urmă va veni. Strigoiul va veni. Ar fi cu neputință să întârzie. Așa cum, de fapt, întârzie. Și mai exact încă, totul se deschide în iminența unei re-apariții, însă a acelei reapariții a spectrului ca apariție *pentru prima dată în piesă*. Spiritul tatălui va reveni și-n scurtă vreme îi va spune: „*I am thy Fathers Spirit*”¹ (actul I, scena V), însă aici, la începutul piesei, el revine, dacă putem spune așa, pentru prima dată. Este o premieră, pentru prima dată pe scenă.

[Prima sugestie: obsesia care bântuie este, desigur, istorică, însă ea nu *datează*, ea nu se lasă niciodată datată cu docilitate, în lanțul prezenturilor, zi după zi, după ordinea instituită de un calendar. Intempestivă, ea nu sosește, nu survine, nu i se întâmplă într-o zi Europei, ca și cum aceasta, într-un anume moment al istoriei ei, ar fi ajuns să sufere de un rău anume, să se lase *locuită* în lăuntru ei, sau, altfel spus, *bântuită* de un oaspete străin. Și aceasta nu pentru că oaspetele ar fi mai puțin străin, dat fiind că a ocupat dintotdeauna locul servito-rimii Europei. Ci pentru că nu a existat un lăuntru, nu a existat nimic înlăuntru înainte de el. Fantomalul s-ar deplasa precum mișcarea acestei istorii. Obsesia care bântuie ar marca însăși existența Europei. Ea ar deschide spațiul și ar institui raportul față de sine a ceea ce numim astfel, cel puțin din Evul Mediu: Europa. Experiența spectrului, iată cum, împreună cu Engels, Marx va fi gândit și el, va fi descris sau diagnosticat o anumită dramaturgie a Europei moderne, mai exact pe aceea a marilor ei proiecte de unificare. Ar trebui chiar să afirmăm că el a reprezentat-o sau a pus-o în scenă. Din umbra unei memorii filiale, Shakespeare va fi inspirat adeseori această teatralizare marxiană. Mai târziu, mai aproape de noi, dar conform aceleiași genealogii, în zgomotul nocturn al concaternării sale, vuiet al fantomelor înlănțuite de alte fantome, un alt descendent ar fi Valery.

*Shakespeare qui genuit Marx qui genuit Valery*² (și pe alți câțiva).

1. Sînt Duhul tatălui tău (în Ib. engl. în original) (n.t.).

2. Shakespeare care l-a zămislit pe Marx care l-a zămislit pe Valery (în lb. lat. în original) (n.t.).

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

37

Dar ce se produce *între* aceste generații/generări¹? O omisiune, un lapsus straniu. *Da*, apoi *fort*, *exit* Marx. În *Criza spiritului* (1919) („Noi ceilalți, civilizațiile, știm acum că sîntem muritoare... etc.”), numele lui Marx apare o singură dată. El se în-scrie, iată numele unui craniu ce va să vină în mîinile lui Hamlet:

„Acum, pe o imensă terasă a Elsinor-ului, care se întinde de la Basel la Koln, care ajunge pînă la nisipurile din Nieuport, pînă la mlaștinile din Somme, pînă la mările din Champagne și pînă la terenurile granitice din Alsacia - Hamlet-ul european privește mii de spectre. Dar el este un Hamlet intelectual. El meditează la viața și la moartea adevărurilor. Fantomele lui sînt alcătuite din tot ceea ce face obiectul controverselor noastre; remușcările lui sînt titlurile noastre de glorie [...]. Dacă ia în mîini un craniu, acesta este unul ilustru. *Whose was it?*² - Acesta a fost *Leonardo*. [...] Iar acest alt craniu a fost al lui *Leibniz* care a visat la pacea universală. Acesta a fost *Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...* Hamlet nu prea știe ce să facă cu toate aceste cranii. Și dacă le-ar abandona? Va înceta el oare de a mai fi el însuși?”³

1. Termenul folosit de Derrida este *generations* (n.t.).

2. Al cui a fost acesta? (în lb. engl. în original) (n.t.).

3. Paul Valery. *La Crise de l'esprit*, Œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1957, t. I, p. 993 (*Criza spiritului și alte eseuri*, Iași, Polirom, 1996, trad. de Măria Ivănescu, p. 265 - n.t.). Ar trebui oare să amintim aici că, în Vest, aproape de capul peninsulei europene, regatul Danemarcei s-a aflat pe punctul de a fi alături, nu întîm-plător, de Anglia, ultimul stat al rezistenței față de o anumită Europă de la Maastricht? Nu, acest corolar pe capul regal s-ar orienta mai degrabă spre alte locuri. Și, în primul rînd, spre locuri de articulare între aceste propoziții și cele din *L'Autre Cap*, Minuit, 1991, care analizează și o tratare a *capitalului* (a șefului și a capului), în special de către Valery, pentru a reintroduce în problema Europei ca problemă a *spiritului* - altfel spus, în problema spectrului. Și nu vom ezita să insistăm, totodată, este primul cap, asupra unei anumite logici a capului, dacă se poate spune așa, *der Kopf* și *das Haupt*, așa cum revine pentru a se impune, cu regularitate, în nenumărate locuri din *corpus-ul* lui Marx, printre cele mai ospitaliere față de fantomă, într-o manieră mai generală și mai implicită, prezentul eseu urmează niște căi străbătute anterior: în jurul travaliului doliului, care ar fi coextensiv muncii, travaliului în general (mai cu seamă în *Glas*, Galilee, 1974), pe granița problematică dintre încorporare și introiecție,

38

SPECTRELE LUI MARX

Ceva mai tîrziu, în *La Politique de l'esprit* (p. 1031), Valery va defini omul și politica. Omul: „o încercare de a crea ceea ce mă voi încumeta să numesc *spiritul spiritului*” (p. 1025). În ceea ce privește politica, ea „implică” întotdeauna „o anumită idee despre om” (p. 1029). În acest punct, Valery se citează pe sine însuși. Cu această ocazie, el reia pagina despre „Hamlet-ul european”, cea pe care tocmai am amintit-o. În mod ciudat, cu siguranța rătăcită, dar infailibilă a unui somnambul, el nu omite din această pagină decît o frază, *una singură*, fără ca măcar să semnaleze omisiunea prin cîteva puncte de suspensie : este vorba despre fraza care îl numește pe Marx în chiar craniul lui Kant („Și acesta a fost *Kant qui genuit Hegel, qui genuit Marx, qui genuit...*”). Cum se explică această omisiune, singura ? Numele lui Marx a dispărut. Unde s-a dus ? *Exeunt Ghost and Marx*, ar fi notat Shakespeare. Numele celui dispărut trebuie că s-a înscris în altă parte.

Atît în ceea ce spune, cît și în ceea ce uită să spună despre cranii și despre generațiile/generările de spirite, Valery ne reamintește cel puțin *trei lucruri*. Aceste trei lucruri se referă tocmai la *lucrul* pe care-l numim spirit. De îndată ce încetăm să facem vreo distincție între spirit și spectru, acesta se întrupează, se încarnează ca spirit, în spectru. Sau, mai bine zis, și Marx însuși face această precizare - vom ajunge la ea -, spectrul este o încorporare paradoxală, devenirea-corp, o anumită formă

cu privire la relevanța efectivă dar limitată a acestei opoziții conceptuale, ca și la aceea care desparte eșecul de reușită în trivialisarea doliului, patologia de normalitate a doliului (asupra acestor puncte, cf. *Fors, Prefață la Le Verbier de l'Homme aux Loups*, de N. Abraham și M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976, în special pp. 26 și urm., *Schibboleth - pour Paul Celan*, Galilee, 1986, *Feu la cendre*, Des Femmes, 1987, *De l'esprit, Heidegger et la Question*, Galilee, 1987, *Memoires -pour Paul de Mân*, Galilee, 1988), despre supraviețuirea unui fapt de a supraviețui ce nu se reduce nici la a trăi, nici la a muri („Survivre”, în *Parages*, Galilee, 1986), despre economia datoriei și a darului (*Donner le temps*, Galilăe, 1992). Cît privește logica spectrali-tății, inseparabilă de ideea ideii (de idealizarea idealității ca efect de iterabilitate), inseparabilă de însuși motivul, să nu mai spunem de „ideea” deconstrucției, ea se află la lucru, într-un mod cel mai adesea explicit, în toate eseurile publicate în ultimii douăzeci de ani, și mai cu seamă în *De l'esprit*. „Revenant” era, și acolo, primul nume („Am să vorbesc despre «revenant» [...]”).

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

39

fenomenală și carnală a spiritului. El devine, mai degrabă, acel „ceva” care rămîne greu de numit: nici suflet, nici corp, și una și cealaltă. Carnea și fenomenalitatea sînt cele care îi conferă spiritului apariția sa spectrală, dispărînd însă imediat în apariție, în chiar venirea fantomei sau în revenirea spectrului. Există ceva din dispărut în apariția însăși, apariția ca reapariție a dispărutului. Spiritul și spectrul nu sînt unul și același lucru, va trebui să accentuăm și să nuanțăm această diferență, dar, despre ceea ce au ele în comun, nu știm ce *este*, nu știm ce anume *este* în prezent. *Este* tocmai ceva ce noi nu știm și nu știm dacă exact acest ceva *este*, dacă el răspunde la vreun nume ori corespunde unei esențe. Nu *știm* asta: mi din pricina ignoranței noastre, ci pentru că acest non-obiect, acest prezent non-prezent, această ființare-aici a unui absent sau a unui dispărut nu mai ține de domeniul cunoașterii. Cel puțin nu de ceea ce credem noi că am cunoaște sub numele de cunoaștere. Nu știm dacă e viu sau mort. Iată - aici ori acolo -ceva, un lucru de nenumit, sau aproape de nenumit; ceva, între ceva și cineva, oricine sau oarecare, ceva, acest lucru, „*this thing*” și totuși lucrul acesta și nu un altul, lucrul acesta care ne privește ajunge să sfideze semantica și, în egală măsură, ontologia, psihanaliza, ca și filozofia („*Marcellus: What ha's this thing appear'd againe tonight!*”¹ Barnardo: / *haue seene nothing.*”²). Lucrul este încă invizibil, el *nu este nimic* vizibil („/ *haue seene nothing*”), în clipa în care vorbești despre el și cînd te întrebi dacă a apărut din nou. El nu este nimic ce s-ar putea vedea nici atunci cînd vorbești despre el. Și nu este nimic care să se vadă nici atunci cînd Marcellus vorbește despre el, dar a fost totuși văzut de două ori. Și iată de ce a fost convocat Horațio, scepticul, tocmai pentru a potrive vorbirea și viziunea. El va îndeplini rolul de terț și de martor (*terstis*) „[...] *if againe this Apparition come, He may approue our eyes and speake to it*”: „Și de-o veni vedenia din nou, să-și creadă ochilor și să-i vorbească” (actul I, scena I).

Acest Lucru care nu este un lucru, acest Lucru invizibil între aparițiile sale nu este văzut în carne și oase nici atunci cînd reappare. Și totuși acest Lucru ne privește și vede că noi

1. Ce este acest ceva ce-n noaptea asta s-a ivit din nou? (în *Ib. engl. în original*) (n.t.).

2. Eu n-am văzut nimic (în *Ib. engl. în original*) (n.t.).

40

SPECTRELE LUI MARX

nu îl vedem nici măcar atunci cînd este aici. O disimetrie spectrală întrerupe aici orice specularitate. Ea desincronizează și ne readuce la anacronie. Vom numi aceasta *efect de vizieră*: noi nu-l vedem pe cel ce ne privește. Chiar dacă în apariția lui de fantomă regele își seamănă „precum ești tu cu tine” („*As thou art to thy selfe*”), spune Horațio, aceasta nu-l împiedică să privească fără să fie văzut: apariția sa îl face să pară în continuare invizibil sub armură („*Such was the very Armour he hâd on t...*”¹). Desigur, nu vom mai vorbi despre acest *efect de vizieră*, cel puțin nu direct și nu sub acest nume, dar îl vom presupune în tot ce vom afirma de acum înainte referitor la spectru în general, în opera lui Marx și a altora. Așa cum se va preciza mai

târziu, pornind de la *Ideologia germană* și de la explicația lui Stirner, ceea ce deosebește spectrul sau fantoma (*revenant*) de *spirit*, fie el și spirit înțeles ca fantomă, în general, este o fenomenalitate supranaturală și paradoxală, desigur, vizibilitatea ascunsă și insesizabilă a invizibilului sau o invizi-bilitate a unui X vizibil, acea *sensibilitate insensibilă* despre care vorbește *Capitalul* - vom ajunge la ea - atunci când se referă la o anumită valoare de schimb: este, de asemenea, fără nici o îndoială, intangibilitatea tangibilă a unui corp propriu lipsit de carne, întotdeauna al *cuiva* văzut ca *alt-cineva*, al *unuia* văzut ca *un-cu-totul-altul*. Și încă al *alt-cuiva* pe care nu ne vom *grăbi*² să-l determinăm ca fiind eu, subiect, persoană, conștiință, spirit etc. Toate acestea sînt suficiente pentru a deosebi spectrul nu numai de icoană sau de idol, ci și de imaginea de imagine, de *phantasma* platoniciană, ca și de simplul *simulacru* a ceva, în genere, ceva de care este totuși atît de aproape și cu care deține în comun, în alte privințe, nu numai o singură trăsătură caracteristică. Acest aspect nu este însă totul, și nici cel mai ireductibil. Altă sugestie : acest *alt-cineva*, spectral *ne privește*, ne simțim priviți de el, în afara oricărei sincronii, înainte și chiar dincolo de orice privire din parte-ne, conform unei anteriorități (care poate fi de ordinul unei generații sau a mai mult de o generație) și unei disimetrii absolute, conform unei disproporții absolut cu neputință de stăpînit. Aici, anacronia face legea. Să ne simțim văzuți de o privire cu

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

41

1. Așa era armura ce-a purtat-o (în Ib. engl. în original) (n.t.).

2. în original *se hâter* (fr.) (n.t.).

care va fi întotdeauna imposibil să ni se încrucișeze privirea, iată în ce constă *efectul de vizieră* și de la el încoace sîntem moștenitori ai legii. Dat fiind că noi nu vedem cine ne vede și cine face legea, cine actualizează injoncțiunea, o injoncțiune contradictorie, de altfel; dat fiind că nu vedem cine poruncește Jură!" (*swear*) și nu-1 putem identifica în mod cert, ne trezim sub puterea și la discreția vocii sale. Pe cel ce spune „Sînt spectrul tatălui tău" („*7 am thy Fathers Spirit*") nu putem decît să-l credem pe cuvînt. Supunere esențialmente oarbă în fața secretului său, a secretului originii sale — iată o primă supunere la injoncțiune. Ea le va condiționa pe toate celelalte. Căci oricînd mai poate fi vorba de încă un altul. Un altul poate oricînd minți, se poate deghiza în fantomă, la rîndul ei o altă fantomă se poate da drept aceasta. Este oricînd posibil. Ceva mai tîrziu, vom vorbi despre *societatea* spectrelor, sau despre *comerțul* pe care spectrele îl fac unele cu altele, căci spectrele sînt întotdeauna *mai-mult-de-unul*. Armura, acest „costum" de care nu se va putea dispensa nici o punere în scenă, noi o vedem acoperind de la tălpi pînă la creștet, în ochii lui Hamlet, corpul presupus al tatălui. Nu știm dacă ea face parte ori nu din apariția spectrală. Această protecție este riguros *problematică* (*problema* înseamnă și un scut), întrucît ea interzice percepției să decidă în privința identității pe care o închide atît de strîns în carapacea sa. Armura poate fi numai corpul unui *artefact* real, un soi de proteză tehnică, un corp străin corpului spectral pe care ea îl îmbracă, îl disimulează și îl apără, ajungînd astfel să-i mascheze pînă și identitatea. Armura nu lasă să se întrevadă nimic din corpul spectral, dar, la înălțimea capului și *sub vizieră*, ea îi permite așa-zisului tată să vadă și să vorbească. Acolo sînt dispuse și potrivite fante care îi permit acestuia să vadă fără să fie văzut, dar să vorbească așa încît să fie auzit. *Coiful* (*helm*, casca), la fel ca și viziera, nu asigură numai simpla protecție: el se înalță deasupra scutului și era însemnul autorității șefului, blazon al nobleței sale. Efectului de coif îi este suficient ca o vizieră să fie *posibilă* și să profităm de ea. Chiar și atunci cînd, *de fapt*, este ridicată, posibilitatea ei continuă să semnifice că cineva, sub armură, poate, la adăpost fiind, să vadă fără să fie văzut și fără să fie identificat. Chiar și atunci cînd este ridicată, viziera rămîne,

42

ca resursă și structură disponibile, solidă și stabilă aidoma armurii, armura ce acoperă corpul din tălpi pînă în creștet, armura din care ea face parte și de care e prinsă. Iată ceea ce deosebește o vizieră de o mască, deși are în comun cu aceasta din urmă puterea fără egal, poate chiar însemnul suprem al puterii: să poți vedea fără să fii văzut. Efectul de coif nu se suspendă atunci cînd viziera este ridicată. Atunci, puterea ei, altfel spus posibilitatea ei, este reamintită, dar, de această dată, și mai dramatic. Atunci cînd Horațio îi povestește lui Hamlet că o figură asemănătoare celei a tatălui său a apărut „împlătoșată din creștet pînă-n tălpi” („Arm'c? *at all points exactly*, Cap a Pe”), fiul este cuprins de neliniște și cere amănunte. Mai întîi, el insistă asupra armurii și asupra acestui „din creștet pînă-n tălpi” („Hamlet: *Arm'd, say you ? Both: Arm'd, my Lord. Hamlet: From top to toe? Both: My Lord, front head to foote*” *). Apoi, Hamlet ajunge la cap, la chip și îndeosebi la privirea de sub vizieră. Ca și cum ar fi sperat ca, sub o armură care o ascunde și o apără din tălpi și pînă-n creștet, fantoma să nu-și fi arătat nici chipul, nici privirea și deci nici identitatea („Hamlet: *Then saw you not his face ? Deci chipul nu i 1-ați văzut ? Horațio: O yes, my Lord, he wore his Beauer up*. Ba da, își ridicase obrăzarul” - actul I, scena II). *Trei lucruri* ar descompune, în urma analizei, acest singur *lucru*, spirit sau spectru - sau rege, căci regele ocupă acest loc (aici, locul tatălui), fie că îl păstrează, că îl dobîndește, ori că îl uzurpă, și dincolo de revenirea rimei (de exemplu, „*The Play's the thing, / Wherein I'll catch the Conscience of the King*”). Rege este un lucru, Lucru este regele, chiar în clipa în care se desparte de corpul său, care, totuși, nu îl părăsește (contract de secesiune, pact necesar pentru a avea *mai-mult-decît-un* corp, adică pentru a domni, și mai întîi pentru a moșteni demnitatea regală, fie și prin crimă ori alegere: corpul - sau cadavrul -este împreună cu Regele, alături de Rege, dar Regele nu este împreună cu corpul. Regele este un lucru: „*The body is with the King, but the King is not with the body. The King, is a thing*”).

1. Hamlet: *Și ziceți că era-narmat?* Marcellus, Barnardo: *înarmat, milord*. Hamlet: *Din cap pînă-n picioare ?* Marcellus, Barnardo: *Milord, din creștet pînă-n tălpi* (în lb. engl. în original) (n.t.).

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

43

Care sînt, așadar, cele *trei lucruri ale lucrului*? 1. În primul rînd, doliul. Doar despre el vom vorbi. El constă de fiecare dată în încercarea de a ontologiza resturi, de a le face prezente, înainte de toate, în a *identifica* rămășițele și a *localiza* morții (orice ontologizare, orice semantizare — filozofică, hermeneutică ori psihanalitică - se află prinsă în acest travaliu al doliului, dar, prin ea însăși, ea nu îl gîndește încă; tocmai în ceea ce numim „dincoace” punem noi spectrului problema spectrului, fie că este vorba de Hamlet ori de Marx). *Trebuie să știm asta*. Or, a ști înseamnă să știi *cine si unde*, să știi al cui este de fapt corpul și în ce loc rămîne el - căci trebuie să rămînă la locul său. La loc sigur. Hamlet nu întreabă numai cui a aparținut cutare craniu („*Whose was it ?*”, Valery citează această întrebare). El cere să știe cui aparține acel mormînt („*Whose grave's this, șir?*”). Nimic nu poate fi mai rău pentru travaliul doliului decît confuzia sau îndoiala: *trebuie să știm* cine este îngropat și unde - și *trebuie* (să știm - să ne asigurăm) ca el să rămînă acolo, în ceea ce rămîne din el. Să stea locului, să nu se mai miște de acolo.

2. Apoi, nu putem vorbi de *generații /generări* de cranii sau de spirite (*Kant qui genuit Hegel qui genuit Marx*) decît condiționați de limbă - și de voce, în orice caz, de ceea ce *marchează* numele sau îi ține locul („Hamlet: *That Scull hâd a tongue in it, and could sing once*” ¹).

3. În fine (*Marx qui genuit Valery...*), lucrul *lucrează*, fie că transformă, fie că se transformă, fie că im-pune ori se descompune: spiritul, „*spiritul spiritului*” este *muncă*. Dar ce este munca? Ce este conceptul de muncă, dacă el presupune spiritul spiritului ? Valery subliniază această idee: „înteleg aici prin «Spirit» o anumită *putere de transformare* [...] *spiritul* [...] *muncește*”².

Așadar, „*Whither marxism?*”, „Marxismul, încotro?”. Iată întrebarea impusă de titlul acestui

colocviu. Prin ce ar face ea semn în direcția lui Hamlet, a Danemarcei și a Angliei ? De ce ne-ar șopti ea să *urmăm* o fantomă? Și unde? *Whither*? Ce înseamnă să urmezi o fantomă? Și dacă aceasta înseamnă

1. Craniul acela avea cândva limbă în el și era în stare să cînte (în lb. engl. în original) (n.t.).

2. Paul Valéry, *Lettre sur la société des esprits*, op. cit., p. 1139.

44

SPECTRELE LUI MARX

același lucru cu a fi urmărit de ea, neîncetat, persecutat poate de însăși vînătoarea la care o supui? O dată în plus, ceea ce pare să ne stea înaintea, viitorul, revine dinaintea de noi: din trecut, din urmă. „*Something is rotten in the state of Denmark*”¹, declară Marcellus în clipa în care Hamlet se pregătește tocmai să urmeze fantoma: *JL'll follow thee*”² (actul I, scena IV), „*Whither*” o va întreba și el, nu peste mult timp: „*Where will thou lead me ? speake; TU go no further.*

Ghost: *Mark me [...] I am thy Fathers Spirit*”³.]

Repetiție și primă dată, iată care poate fi întrebarea privind evenimentul ca întrebare referitoare la fantomă : ce este o fantomă ? ce este *efectivitatea* sau *prezența* unui spectru, adică a ceea ce pare să rămînă la fel de in-efectiv, de virtual și de inconsistent ca un simulacru? Există oare *aici*, între lucrul însuși și simulacrul său, o opoziție care să țină? Repetiție st primă dată, dar, totodată, repetiție si ultimă dată, căci singularitatea oricărei *prime dați* face din aceasta și o *ultimă dată*.

De fiecare dată este evenimentul însuși, o primă dată este o ultimă dată. Cu totul alta. Punere în scenă pentru un sfîrșit al istoriei. S-o numim *spectrologie*⁴. Această logică a bîntuirii nu ar fi doar mai amplă și mai puternică decît o ontologie sau decît o gîndire a ființei (a lui *to be*, presupunînd că despre ființă este vorba în acel „*to be or not to be*”, dar nimic nu e mai puțin sigur în acest caz). Această logică ar adăposti în ea însăși, dar ca niște locuri circumscrise sau ca niște efecte particulare, chiar escatologia și teleologia. Ea le-ar *cuprinde*, dar într-un mod de ne-cuprins, incomprehensibil, într-adevăr, cum să *cuprinzi* cu mintea discursul sfîrșitului ori discursul despre sfîrșit? Extremitatea extremului poate fi ea vreodată cuprinsă? Dar opoziția dintre *to be si not to be*? Hamlet începea deja cu întoarcerea așteptată a regelui mort. După sfîrșitul istoriei, spiritul revine ca spectru *revenant*, el ia figura unui mort care revine, dar *totodată* și a unei fantome a cărei întoarcere așteptată se repetă iarăși și iarăși.

1. E ceva putred în Danemarca (în lb. engl. în original) (n.t.).

2. Am să-1 urmez (în lb. engl. în original) (n.t.).

3. Unde mă duci ? Vorbește; nu mai merg. Duhul: *Ascultă-mă [...] Sînt Duhul tatălui tău* (în lb. engl. în original) (n.t.).

4. Termenul lui Derrida este *hantologie*, din fr. *hanter* - a bîntui, a obseda, a chinui (n.t.).

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

45

Ah, iubirea lui Marx pentru Shakespeare! Este cunoscută. Chris Hani împărtășea aceeași pasiune. Tocmai am aflat acest lucru și ideea îmi place. Chiar dacă Marx citează mai des din *Timon din Atena*, *Manifestul* pare a evoca sau a convoca, din deschidere chiar, prima venire a fantomei tăcute, apariția spiritului care nu răspunde, pe acea terasă de la Elsinor, care este în acel moment vechea Europă. Căci dacă această primă apariție teatrală marca deja o repetiție, în pliurile acestei iterații ea implică puterea politică („*In the same figure, like the King that's dead*”¹, spune Barnardo de îndată ce, în dorința sa nestăpînită de identificare, are impresia că recunoaște „Lucrul”). De la ceea ce am putea numi celălalt timp sau cealaltă scenă, încă din ajunul piesei, martorii istoriei se tem și speră într-o reîntoarcere, apoi, *again and again*, într-un du-te-vino (Marcellus: „*What! ha's this thing appear'd againe tonight ?*”². Apoi: „*Enter the Ghost, Exit the Ghost, Re-enter the Ghost*”³). Chestiune de repetiție: un spectru este întotdeauna un revenant⁴. Nu am putea controla acest du-te-vino al său, întrucît el *începe prin a reveni*. Să ne gîndim și la Macbeth și să ne aducem aminte și de spectrul lui Cezar. După ce a murit, el revine. Și Brutus îi

spune, la rîndu-i, „again” : „Well; then I shall see thee again ? Ghost: Ay, at Philippi”⁵ (actul IV, scena III).

Or, simțim nevoia să tragem aer în piept. Sau să suspinăm : chiar după ultima suflare, căci este vorba de spirit. Or, ceea ce pare aproape întotdeauna imposibil este să vorbești *despre* spectru, să-i vorbești *lui*, să vorbești cu *el*, așadar, mai ales, să *faci* sau să *lași* să vorbească un spirit. Și acest lucru pare încă și mai greu pentru un cititor, un savant, un specialist, un profesor, un interpret, pe scurt, pentru ceea ce Marcellus numește *scholar*. Poate chiar pentru un spectator în general, în fond, un spectator este, ca atare, ultimul căruia un spectru i se poate

1. Aidoma cu răposatul rege (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. în noaptea asta s-a ivit din nou? (în Ib. engl. în original) (n.t.).
3. Duhul intră, Duhul iese, Duhul intră din nou (în Ib. engl. în original) (n.t.).
4. în Ib. fr. *revenant* - „fantomă”, dar și compus al verbului *venir* - *re-venant* („cel care revine”) (n.t.).
5. *E scris să te revăd ?* Spiritul: *Da, la Philippi* (în Ib. engl. în original) (n.t.).

46

SPECTRELE LUI MARX

arăta, i se poate adresa sau căruia îi poate acorda atenție. La teatru sau la școală. Și asta din rațiuni esențiale. Teoreticieni sau martori, spectatori, observatori, învățați și intelectuali, *scholars* consideră că este de-ajuns să privești. Din acel moment, ei nu se mai află întotdeauna în poziția cea mai competentă pentru a face ceea ce trebuie, adică să-i vorbească spectrului: iată, poate, printre atâtea altele, o lecție de neuitat a marxismului. Nu mai există, nu a existat nicicînd vreun *scholar* în stare să vorbească despre tot, adresîndu-se oricui și, mai ales, fantomelor. Nicicînd nu a existat vreun *scholar*, ca atare, care să fi avut, cu-adevăr, de-a face cu fantoma. Un *scholar* tradițional nu crede în fantome, și nici în ceea ce am putea numi spațiul virtual al spectralității. Nu a existat niciodată vreun *scholar* care, ca atare, să nu creadă în distincția tranșantă dintre real și non-real, dintre efectiv și non-efectiv, viu și non-viu, ființă și non-ființă (*to be or not to be*, după cum sună lectura convențională), în opoziție cu ceea ce e prezent și ceea ce nu e, de exemplu, sub forma obiectivității. Dincolo de această opoziție, pentru *scholar* nu există decît ipoteză de școală, ficțiune teatrală, literatură și speculație. Dacă ne-am referi numai la această figură tradițională a unui *scholar*, ar trebui, prin urmare, să ne ferim în cele ce urmează de ceea ce s-ar putea defini ca iluzie, ca mistificare, sau *complexul lui Marcellus*. Acesta nu era, poate, în situația de a înțelege că unui *scholar* clasic i-ar fi imposibil să vorbească fantomei. El nu știa ce înseamnă singularitatea unei poziții, să nu spunem neapărat a unei poziții de clasă, cum se spunea odinioară, ci singularitatea unui loc de vorbire, a unui loc de experiență și de relație de filiație, singurele locuri și legături din care și dinspre care te poți adresa fantomei: „*Thou art a Scholler; speake to it Horatio*”¹, spune el cu naivitate, ca și cum ar participa la un colocviiu. El recurge la un *scholar*, la savant sau la intelectualul instruit, la omul de cultură, ca la un spectator care ar ști să pună distanța necesară sau să găsească acele cuvinte potrivite pentru a observa sau, mai mult chiar, pentru a apostrofa o fantomă, adică, totodată, pentru a vorbi limba regilor sau pe cea a morților. Căci Barnardo a reușit să ghicească chipul regelui mort și crede că l-a identificat, prin asemănare („Barnardo: *In the*

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

47

1. Ești cărturar, vorbește-i tu, Horatio (în Ib. engl. în original) (n.t.).
*same figure, like the King that's dead.*¹ Marcellus: *Thou art a Scholler; speake to it Horatio*). El nu îi cere numai să-i vorbească fantomei, ci și să o cheme, să o interpeleze, să o întrebe, mai exact, să cerceteze și să chestioneze acel ceva, Lucrul care este încă fantoma: „*Question it Horatio*”². Și Horatio îi poruncește Lucrului să vorbească, de două ori i-o cere, printr-un gest în același timp imperios și acuzator. El ordonă, somează și totodată conjură: „*fly heaven I Charge thee speake! [...] speake, speake! I Charge thee, speake*”³. Și într-adevăr „*charge thee*” este adeseori tradus prin „te conjur”, ceea ce ne arată calea pe

care, mai târziu, își vor încrucișa pașii in joncțiunea și conjurarea. Conjurându-1 să vorbească, Horatio vrea să fixeze, să stabilizeze, să *oprească* spectrul în rostirea sa: „(For which, they say, you Spirits oft ivalke in death) Speake ofit. Stay, and speake. Stop it Marcellus”⁴.

Dimpotrivă, Marcellus anticipa poate venirea într-o zi, într-o noapte, peste câteva secole - timpul nu se mai măsoară aici ca de obicei - a unui alt *scholar*. Acesta ar fi, în sfârșit, capabil ca, dincolo de opoziția dintre prezență și non-prezență, dintre efectivitate și in-efectivitate, dintre viață și non-viață, să gîin-dească posibilitatea spectrului, spectrul ca posibilitate. Mai bine (sau mai rău), el ar ști să se adreseze spiritelor. El ar ști că o asemenea adresare nu numai că este deja cu puțință, ci și că ea va fi condiționat, dintotdeauna, adresarea în general. Iată, în orice caz, pe unul destul de nebun pentru a spera să *de-zăuorască* posibilitatea unei astfel de adresări.

A fost, așadar, o greșeală din parte-mi că am îndepărtat din memorie ceea ce a fost cel mai manifest în *Manifest*. Ceea ce se manifestă în el, în primul rînd, este un spectru; acest prim personaj patern, pe cît de puternic, pe atît de ireal, halucinație sau simulacru si, virtual, mai eficient decît ceea ce ne-am obișnuit să numim, liniștiți, o prezență vie. Recitind *Manifestul* și alte câteva opere importante ale lui Marx, mi-am zis că nu cunosc decît puține texte din tradiția filozofică - poate

1. Aidoma cu răposatul rege (în Ib. engl. în original) (n.t.).
2. întreabă-1 pe duh, Horatio (în Ib. engl. în original) (n.t.).
3. Stai! Stai! Vorbește! Vorbește! Te conjur! (în Ib. engl. în original) (n.t.).

4. Voi duhuri, se spune c-ați ieșit din gropi ades. Vorbește. Stai! Oprește-1 tu, Marcellus (în Ib. engl. în original) (n.t.).

48

SPECTRELE LUI MARX

chiar nici un altul - a căror lecție să pară *astăzi* mai urgentă, cu condiția să ținem seama de ceea ce afirmă chiar Marx și Engels (de exemplu, în *Prefața* lui Engels la reeditarea din 1888) despre propria lor „învechire” posibilă și despre istorici-tatea lor intrinsec ireductibilă. Ce alt gînditor a mai atras vreodată atenția asupra acestui aspect, într-un mod atît de explicit ? Cine a mai chemat vreodată la *transformarea* viitoare a propriilor teze ? Nu numai pentru vreo îmbogățire progresivă a cunoașterii, care n-ar schimba întru nimic ordinea unui sistem, ci în scopul de a lua în calcul, un alt fel de calcul, efectele de ruptură sau de restructurare? Și pentru a întâmpina dinainte, dincolo de orice posibilă programare, imprevizibilitatea unor noi cunoașteri, a unor noi tehnici, a unor noi realități politice date? Nici un text aparținînd tradiției nu pare la fel de lucid în privința mondializării în curs a politicului, în privința ireductibilității tehnicului și a mediaticului în evoluția gîndirii celei mai gînditoare - și toate acestea, dincolo de calea ferată și de ziarele de atunci, ale căror puteri, forțe au fost incomparabil analizate în *Manifest*. Și puține texte au oferit tot atîta luminoasă explicație în ceea ce privește dreptul, dreptul internațional și naționalismul. Va fi întotdeauna o greșeală să nu-1 citim și să nu-1 recitim, să nu-1 discutăm pe Marx. Adică, totodată, și pe alți cîțiva -și chiar mai presus de „lectura” ori de „discuția” de școală. Va fi din ce în ce mai mult o greșeală, o abatere de la spiritul de responsabilitate teoretică, filozofică, politică. Din momentul în care mașina de dogme și aparatele ideologice „marxiste” (state, partide, celule, sindicate și alte locuri de producție doctrinală) sînt pe cale de dispariție, nu mai avem nici o scuză, ci numai alibiuri, pentru a evita această răspundere. Fără toate acestea, nu va exista nici un viitor. Nu, fără Marx, nu va fi nici un viitor fără Marx. Fără amintirea și fără moștenirea lui Marx: în orice caz, a unui anumit Marx, a geniului său, a cel puțin unuia dintre spiritele sale. Căci aceasta va fi ipoteza noastră, ori, mai curînd, decizia noastră: *există mai mult de ' unul, trebuie să existe mai mult de unul*.

Totuși, printre toate tentațiile cărora va trebui să le rezist *astăzi*, ar fi și cea a memoriei, a amintirii! Să povestesc ce a însemnat pentru mine experiența marxismului și pentru cei din *generația* mea, care au împărtășit-o de-a lungul unei vieți, și

figura cvasi-părintească a lui Marx, disputa pe care o aprindea în noi, cei cu alte filiații, lectura textelor și interpretarea unei lumi în care moștenirea marxistă era - este încă și, prin urmare, va rămîne - în mod absolut și total determinantă. Nu e nevoie să fii marxist sau comunist pentru a înțelege această evidență. Locuim cu toții într-o lume - unii ar spune într-o cultură -care păstrează, în mod direct vizibil sau nu, într-o profunzime incalculabilă, marca acestei moșteniri. Printre trăsăturile ce caracterizează o anumită experiență, proprie generației mele, adică o experiență care va fi durat cel puțin 40 de ani, și care nu s-a încheiat încă, voi începe prin a izola un tulburător paradox. Este vorba despre tulburarea acelui „*dejă-vu*”, și chiar a unui anume „*toujours déjà-vu*”. Această tulburare a percepției, a halucinației și a timpului, o evoc aici în virtutea temei care ne reunește în această seară: „*whither marxism ?*”. Pentru mulți dintre noi, întrebarea are vîrsta noastră, îndeosebi pentru cei care — cum a fost și cazul meu - se opuneau, desigur, „marxismului” sau „comunismului” de fapt (Uniunea Sovietică, Internaționala partidelor comuniste și tot ce decurgea de aici, adică multe, multe lucruri...), dar care cel puțin înțelegeau să nu o facă niciodată în virtutea unor motivații conservatoare sau reacționare, și nici măcar în virtutea pozițiilor de dreapta moderată sau republicană. Pentru mulți dintre noi, un anumit sfîrșit (subliniez un *anumit*) al comunismului marxist nu a așteptat recenta prăbușire a Uniunii Sovietice și a tot ce ține de aceasta în lume. Totul a început - acest tot era chiar „*dejă-vu*”, fără nici o îndoială, încă de la începutul anilor '50. De atunci, întrebarea care ne aduce alături în această seară (*whither marxism ?*) sună ca o veche repetiție. A fost deja, dar cu totul altfel, aceea care se impunea multora dintre cei pe atunci tineri. Aceeași întrebare *răsunase* deja. Aceeași, cu siguranță, dar cu totul altfel. Iar diferența dintre aceste sunete este ecoul acestei seri. Este din nou seară, și noaptea iarăși se lasă de-a lungul „meterezelor”, deasupra crenelurilor, *battlements* ale unei vechi Europe aflate în război. Cu celălalt și cu ea însăși.

De ce? Era deja, atunci, aceeași întrebare, ca întrebare *finală*. Desigur că mulți tineri de astăzi (de tipul „cititorilor-consu-matori” ai lui Fukuyama, sau de tipul „Fukuyama” însuși) nu mai știu îndeajuns toate aceste lucruri: temele escatologice ale

50

SPECTRELE LUI MARX

„sfîrșitului istoriei”, ale „sfîrșitului marxismului”, ale „sfîrșitului filozofiei”, ale „sfîrșitului omului” și ale „ultimului om” etc. erau, încă de acum 40 de ani, din anii '50, pîinea noastră zilnică. Această pîine de apocalipsă, o aveam toți, deja, la gură, în mod firesc, tot atît de firesc pe cît aveam pe buze ceea ce am numit, ulterior, în 1980, „tonul apocaliptic în filozofie”.

În ce consta ea? Și ce gust avea? Exista, *pe de o parte*, lectura sau analiza celor pe care i-am putea supranumi *clasici ai sfîrșitului*. Ei alcătuiau canonul apocalipsei moderne (sfîrșit al Istoriei, sfîrșit al Omului, sfîrșit al Filozofiei, Hegel, Marx, Nietzsche, Heidegger, cu codicilul kojevian și cu codicilele lui Kojève însuși). *Pe de altă parte, si fără putință de disociere*, exista ceea ce știam toți sau ceea ce unii dintre noi, încă de mult, nu mai ascundeau nici față de ei înșiși — teroarea totalitară din toate țările din Est, toate dezastrele social-economice ale birocrăției sovietice, ale stalinismului trecut și ale neo-stalinismului în curs (de la nenumăratele procese de la Moscova pînă la represiunea din Ungaria, ca să ne limităm la aceste indicații minimale). Acesta a fost, fără îndoială, elementul în care s-a dezvoltat ceea ce poartă numele de deconstrucție - și în acest moment nu putem înțelege nimic din deconstrucție, în special în Franța, decît dacă ținem seama de această complexitate de relații istorice. De atunci, pentru cei alături de care am trăit epoca aceea unică, această dublă și unică experiență (totodată filozofică și politică), pentru noi, aș îndrăzni s-o spun, parada mediatizată de discursuri actuale despre sfîrșitul istoriei și ultimul om are, cel mai adesea, aerul unui plictisitor anacronism. Cel puțin

până la un anumit punct, pe care va trebui să-l precizăm mai târziu. Ceva din acest plictis transpare, de altfel, din corpul celei mai *fenomenale* culturi actuale: ceea ce auzim, citim sau vedem, ceea ce se *mediatizează* cel mai puternic în capitalele occidentale, în ceea ce-i privește pe cei care i se abandonează cu sentimentul de jubilație al unei candori juvenile, aceștia capătă aerul unor întârziiați, ca și cum, într-un fel, ar fi posibil să mai prinzi ultimul tren după plecarea ultimului tren - și să mai întârzie încă o dată la un sfârșit al istoriei.

Cum se poate întârzia la sfârșitul istoriei? Iată o întrebare de mare actualitate, întrebare serioasă, întrucât obligă, o dată

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

51

în plus, la reflecție, așa cum, de la Hegel încoace, medităm asupra a ceea ce se întâmplă și merită denumirea de *eveniment*, după istorie, și după cum continuăm să ne întrebăm dacă sfârșitul istoriei nu este numai sfârșitul unui *anumit* concept al istoriei. Iată, poate, una dintre întrebările pe care ar trebui să le punem celor care nu se mulțumesc să fi întârziat la apocalipsă și să prindă ultimul tren al sfârșitului, dacă pot spune așa, fără să-și fi pierdut răsuflarea, dar care găsesc mijlocul să-și umfle pieptul în curata conștiință a capitalismului, a liberalismului și a virtuților democrației parlamentare - prin care noi desemnăm nu parlamentarismul și reprezentarea politică *în general*, ci formele *prezente*, adică de fapt *trecute* ale unui dispozitiv electoral și ale unui aparat parlamentar.

În curînd va trebui să complicăm această schemă. Va trebui să propunem o altă lectură a anacronismului mediatic și a conștiinței curate. Dar, pentru a face și mai pregnantă descu-rajatoarea impresie de „*dejă-vu*”, care riscă să facă să fie aruncată din mînă toată literatura despre sfârșitul istoriei și despre alte pronosticuri asemănătoare, nu voi cita (dintre atîtea exemple posibile) decît un eseu din 1959, al cărui autor *mai* publicase *deja*, în 1957, o povestire intitulată *Le Dernier Homme*. Așadar, cu 35 de ani în urmă, Maurice Blanchot consacră un articol, „La fin de la philosophie”¹, unei jumătăți și ceva de duzină de cărți apărute în anii '50. Toate sînt, și asta ca să ne limităm la Franța, mărturii ale unor vechi marxiști sau comuniști. Mai târziu, Blanchot va scrie „Sur une approche du communisme” și „Leș trois paroles de Marx”².

[Aș fi dorit să citez aici, în întregime, pentru a putea subscrie fără rezerve, cele trei pagini admirabile care poartă drept titlu „Leș trois paroles de Marx”. Cu sobra strălucire a unei densități incomparabile, discret și totodată fulgurant, enunțurile lor ni se oferă mai puțin ca răspuns deplin la o întrebare, cît mai ales drept ceea ce, astăzi, trebuie să răspundem noi, moștenitori a *mai mult decît o* vorbă și ai unei injoncțiuni prin ea însăși *disjunctă*.

1. Maurice Blanchot, „La fin de la philosophie”, *La Nouvelle Revue Française*, 1 august 1959, an 7, nr. 80.

2. Maurice Blanchot, *L'Amitie*, Gallimard, 1971, pp. 109-117.

52

SPECTRELE LUI MARX

Să observăm, pentru început, *eterogenitatea* radicală și necesară a unei moșteniri, diferența fără nici o opoziție care trebuie să o caracterizeze, o „inadecvare” și o cvasi-juxtapunere din care dialectica lipsește (pluralul însuși a ceea ce vom numi, mai târziu, spiriteZe lui Marx). O moștenire nu se adună laolaltă niciodată, ea nu constituie niciodată una cu ea însăși. Presupusa ei unitate, dacă există vreuna, nu poate consta decît în *injoncțiunea* de a *reafirma alegînd*. *Trebuie* înseamnă *trebuie* să filtrezi, să cerni, să critici, trebuie să triezi între mai multe posibile care locuiesc în spațiul aceleiași injoncțiuni. Și care locuiesc acolo într-un fel contradictoriu, în jurul unui secret. Dacă lizibilitatea unui legat testamentar ar fi dată de la sine, firească, transparentă, univocă, dacă ea n-ar solicita și n-ar sfida în același timp o interpretare, n-am fi niciodată în situația de a moșteni ceva. Am fi afectați ca de un fel de cauză - naturală sau genetică. Sîntem întotdeauna moștenitorii unui secret - care ne spune: „citește-mă, vei fi vreodată în stare s-o faci

?". Alegerea critică impusă de orice reafirmare a moștenirii este, totodată, ca memoria însăși, condiția ei de finitudine. Infinitul nu moștenește și nu este moștenit. Injoncțiunea însăși (alege și hotărăște-te ce moștenești, ne spune ea de-a pururi) nu poate fi una decât divizându-se, sfîșiindu-se, deosebindu-se mereu de ea însăși, vorbind în același timp de mai multe ori - și pe mai multe voci. De exemplu:

„La Marx, și întotdeauna venite de la Marx, vedem cum prind putere și formă trei feluri de rostiri, care sînt, toate trei, necesare, dar separate și mai mult decât opuse,: aproape juxtapuse. Inadecvarea care le menține laolaltă desemnează o pluralitate de cerințe și, *de la Marx încoace*, fiecare dintre noi continuă să se supună acestei pluralități, vorbind, scriind, căci *nefăcînd-o, ar rata totul*" (p. 115 - sublinierile îmi aparțin).

„Căci nefăcînd-o, ar rata totul." Ce poate să însemne aceasta ? Dar „de la Marx încoace"? Să rateze totul, e adevărat, rămîne oricînd posibil. Nimic nu ne va putea asigura vreodată împotriva acestui risc. Și cu atît mai puțin împotriva acestui sentiment. Și acest „de la Marx încoace" continuă să desemneze locul de *atribuire* pornind de la care sîntem cu toții *angajați*. Dar dacă există angajare sau atribuire, injoncțiune sau promisiune, dacă există

INJONCȚIUNI ALE LUI MARX

53

această chemare care pornește de la o rostire ce răsună înaintea noastră, acest „de la" este marca unui loc și a unui timp care ne precedă, desigur, dar numai pentru a fi, totodată, *în fața noastră și înaintea noastră*. De la viitor începînd, așadar, de la trecutul considerat ca viitor absolut, de la ne-știutul și de la ne-petrecutul unui eveniment, a ceva ce urmează să fie (*to be*): să facă și să hotărască (ceea ce, mai întîi, înseamnă, desigur, acel „*to be or not to be*" al lui Hamlet - și al oricărui alt moștenitor care, să zicem, ajunge să jure în fața unei fantome). Dacă „de la Marx încoace" denumeste, în egală măsură, o a-venire (*ă-venir*) dar și un trecut, trecutul unui nume propriu, este pentru că specificul unui nume propriu urmează întotdeauna să vină. Și încă secret. Urmează să vină, și nu sub forma unui acum viitor a ceea ce „menține laolaltă" „inadecvarea" (și Blanchot numește imposibilul unei „inadecvări" care, uneori, „menține laolaltă"; rămîne să ne gîndim în ce fel o inadecvare ar mai putea cumva, prin ea însăși, să mențină laolaltă și dacă se poate cumva vorbi despre *inadecvarea însăși*, în ea însăși, a unei identități fără proprietate¹). Ceea ce se enunță „de la Marx încoace" poate numai să promită sau să ne aducă aminte să menținem laolaltă, într-o rostire care amîină, deosebind nu ceea ce afirmă ea, ci deosebind tocmai *pentru ca să afirme*, pentru ca *tocmai* să afirme, pentru a putea (a putea fără a putea) afirma venirea evenimentului, propria lui a-venire (*ă-venir*).

Blanchot nu-1 numește aici pe Shakespeare, dar eu, de la Marx, nu pot auzi decât acest „de la Marx încoace", fără să aud, ca Marx însuși, „de la Shakespeare". Să menții laolaltă ceea ce nu stă laolaltă, și inadecvarea însăși, aceeași inadecvare, iată ceea ce nu se poate gîndi - vom reveni la aceasta neconținut, după cum vom reveni și la spectralitatea spectrului -, decât într-un timp al prezentului dislocat, în punctul de articulație al unui timp radical dis-junct, fără nici un fel de conjuncție asigurată. Nu este vorba despre un timp cu articulații negate, sfărîmate, maltratate, în stare de disfuncție, dezasamblate, conform unui *dys* de opoziție negativă și de disjuncție dialectică, ci despre un timp fără articulație *asigurată* și fără conjuncție *determinabile*. Ceea ce se spune aici despre timp este valabil,

1. În original, *memete satis proprie* (n.t.).

54

SPECTRELE LUI MARX

în consecință sau automat, și pentru istorie, chiar dacă aceasta poate consta în a repara, în efecte de conjunctură, și chiar dacă lumea este dis-juncția temporală: „*The time is out of joint*"¹, timpul este *dezarticulat*, destituit, decapsulat, dislocat, timpul este dereglat, depistat și hăituit, el este

deranjat, adică dereglat și totodată nebun. Timpul și-a ieșit din țîțîni, timpul este deportat, în afara lui însuși, este dez-binat. Hamlet o spune. El e cel care a deschis astfel una dintre acele breșe, adesea ucigătoare lucarne poetice și meditative, de la care Shakespeare va fi vegheat asupra limbii engleze și prin care, totodată, își va fi însemnat corpul, prin aceeași mișcare fără precedent, cu vreo săgeată. Dar, cînd numește Hamlet astfel dis-juncția timpului și, totodată, pe cea a istoriei și a lumii, dis-juncția vremurilor care fug, dez-ajustarea timpului *nostru*, de fiecare dată al nostru ? Și cum să traducem „*The time is out of joint*” ? O tulburătoare diversitate dispersează prin secole traducerea unei capodopere, a unei opere geniale, a unei *lucrări a spiritului* care pare tocmai să pună în joc toate resursele spiritului, ale geniului. Răutăcios ori nu, un geniu *operează*, rezistă și sfidează mereu, după modelul unui lucru spectral. Opera însuflețită devine tocmai acest lucru, Lucrul care, plin de geniu, fie se pregătește să locuiască fără a locui în sens propriu, fie să *bîntuie*, aidoma unui spectru insesizabil, imperceptibil, afîit memoria, cît și traducerea. O capodoperă se mișcă întotdeauna, prin definiție, aidoma unei fantome. Lucrul bîntuie, de exemplu, *provoacă*, locuiește fără a zăbovi, fără ca vreodată să se limiteze la acel loc, în granițele lui - numeroasele versiuni ale acestui pasaj: „*The time is out of joint*”. Plurale, cuvintele traducerii se organizează, ele nu se dispersează oricum. Dar, totodată, ele se dezorganizează prin chiar efectul spectrului, din cauza Cauzei pe care o numim original și care, ca toate fantomele, formulează cereri mai mult decît contradictorii, ba chiar, și în același fel, disparate. Aici, se pare că ele se distribuie în jurul a cîteva mari posibilități. Ele constituie tipuri. În „*The time is out of joint*”, *Time* este uneori *timpul* însuși, temporalitatea timpului, alteori ceea ce temporalitatea face cu puțință (timpul ca *istorie*, vremurile care fug, timpul pe care noi îl trăim, ziua de astăzi, epoca), alteori, ca urmare, mersul

1. Vremea e scoasă din țîțîni (în lb. engl. în original) (n.t.).

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

55

lumii, lumea noastră de astăzi, acest astăzi care este al nostru, actualitatea însăși: acolo unde ceva merge (*whither* - încotro), și acolo unde nu merge, unde ceva e putred (*whither*), acolo unde lucrurile merg sau nu merg bine, acolo unde totul merge fără să meargă așa cum ar trebui, prin vremurile care fug. *Time* este timpul, dar este și istoria, și este lumea.

„*The time is out of joint*”: traducerile însele se dovedesc „*out of joint*”. Oricît de corecte și de legitime ar fi ele, oricît de *îndreptățite* le-am recunoaște noi, ele sînt, toate, dez-ajustate, aproape în-juste, în distanța care le afectează : în chiar interiorul lor, pentru că înțelesul le rămîne neapărat echivoc, desigur, apoi în raportul dintre ele și, prin urmare, în multiplicitatea lor, în cele din urmă sau mai întîi, în inadecvarea lor ireductibilă la cealaltă limbă și la geniala lovitură a evenimentului care constituie legea, la toate virtualitățile originalului. Excelența traducerii rămîne neputincioasă. Mai rău chiar, și aici e toată drama, ea nu poate decît să agraveze sau să pecetluiască inaccesibilitatea celeilalte limbi. Iată cîteva exemple, din limba franceză, printre cele mai remarcabile, mai ireproșabile și mai interesante:

1. „*Le temps est hors de ses gonds*.”¹ Traducerea lui Yves Bonnefoy pare cea mai sigură. Ca și în ceea ce este *epokhe* a acestui timp însuși, se pare că ea păstrează deschisă și în suspensie cea mai înaltă potențialitate economică a formulei. Mai degrabă tehnică decît organică, etică sau politică (ceea ce rămîne o abatere), figura folosită, „de ses gonds”/„din țîțîni”, pare cea mai apropiată de uzul curent, dominant, și de multiplicitatea de întrebuințări din idiomul pe care îl traduce.

2. „*Le temps est detraque*.”² Traducere mai degrabă riscată : o anume folosire a expresiei ne face să ne gîndim la aspectul vremii (*weather*).

3. „*Le monde est à l'envers*”³: un „à l'envers” (invers, răsturnat) foarte aproape de un „de

travers" (anapoda), care pare mai aproape de original.

4. „*Cette époque est deshonorée.*”⁴ Oricât de surprinzătoare ar părea la prima vedere, lectura lui Gide este, totuși, mai

1. *Hamlet*, trad. Yves Bonnefoy, 1957, Gallimard, Folio, 1992.

2. *Hamlet*, trad. Jean Malaplate, Corti, 1991.

3. *Hamlet*, trad. Jules Derocquigny, Leş Belles Lettres, 1989.

4. *Hamlet*, trad. Andre Gide, Bibliotheque de la Pleiade, Gallimard, 1959.

56

SPECTRELE LUI MARX

adekvată tradiției unui idiom care, de la Morus la Tennyson, dă, în aparență, un sens mai degrabă *etic* sau *politic* acestei expresii. „*Out of joint*” ar califica decăderea morală sau starea de corupție a cetății, dereglarea sau pervertirea moravurilor. Se trece cu ușurință de la dez-ajustat la in-just. Iată problema noastră: cum să justificăm această trecere de la dez-ajustare (valoare mai degrabă tehnico-ontologică, afectînd o prezență) la o injustiție, o nedreptate, care n-ar mai fi ontologică? Și dacă, dimpotrivă, dez-ajustarea ar fi condiția justiției? Și dacă tocmai acest dublu registru ar concentra enigma și si-ar accentua supraputerea sa în ceea ce dă vorbelor lui Hamlet forța lor incredibilă: „*The time is out of joint*”? Nu trebuie să fim surprinși, *Oxford English Dictionary* citează această frază a lui Hamlet drept exemplu pentru inflexiunea etico-politică. Observăm în acest exemplu remarcabil necesitatea a ceea ce afirma Austin: un dicționar de cuvinte nu poate niciînd oferi o definiție, el nu dă decît exemple. Pervertirea a ceea ce, *out of joint*, nu merge bine sau merge anapoda (*de travers*, așadar, mai degrabă decît *à l'envers*) o vedem lesne opunîndu-se - așa cum ceea ce e oblic, sucit, greșit și strîmb se opune față de ceea ce ține de rectitudine, de direcția bună a ceea ce merge drept, de spiritul a ceea ce orientează sau întemeiază dreptul - și antrenează în mod direct, fără ocol, către sensul cel bun¹. De altfel, Hamlet opune în mod explicit ființa „*out of joint*” a timpului *ființei drepte*, în bună îndreptățire sau pe drumul cel drept a ceea ce merge bine. El chiar blestemă soarta care l-ar fi făcut să se nască pentru a îndrepta un timp care merge strîmb. El blestemă soarta care l-a sortit tocmai pe el, pe Hamlet, să facă dreptate, să repună lucrurile în ordine, să îndrepte istoria, lumea, epoca, timpul, așezîndu-le *la locul lor*, pe drumul cel drept, pentru ca, în conformitate cu regula bunei sale funcționări, el să meargă tot înainte, urmînd ceea ce este drept. Acest blestem tînguitor pare el însuși afectat de torsiunea sau de greșeala pe care o denunță, în conformitate cu un paradox care se impune și care se lasă pradă lui însuși, Hamlet nu blestemă doar corupția vremurilor. El blestemă mai întîi și

1. Trebuie să fac aici o trimitere la un studiu mai sistematic asupra acestor probleme ale dreptului și ale oblicului, în special la *Du droit à la philosophie* (mai ales referirile la Kant), Galilee, 1990, p. 80 și *passim* și la *Passions*, Galilee, 1993, pp. 33 și urm.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

57

îndeosebi acest efect injust al dereglării, altfel spus, soarta care l-a sortit pe el, pe Hamlet, să reazeze un timp ieșit din țîțîni - și să-l facă drept, să-l repună în drepturi. El își blestemă misiunea: să răzbune o de-misiune a timpului. Blestemă destinul care îl conduce spre o greșeală a timpului și a timpurilor, rectificînd *o adresare* : transformînd rectitudinea și dreptul (*to set it right*) într-o mișcare de *corecție*, de îndreptare, de restituire, de răzbunare, de revanșă, de pedeapsă. El blestemă această nefericire și această nefericire este fără temei, fără fond, întrucît nu este altceva decît el însuși, Hamlet. Hamlet este *out of joint*, pentru că își blestemă propria misiune, pedeapsa care constă în obligația de a pedepsi, de a răzbuna, de a aplica justiția și dreptul sub formă de represalii; și ceea ce blestemă în misiunea sa este tocmai această ispășire a ispășirii înseși; mai întîi, este vorba despre faptul că ea îi este *înnăscută*, îi este *dată prin* chiar nașterea sa și chiar *la* nașterea sa. Deci ea îi este atribuită prin (ceea) ce s-a întîmplat înaintea lui. Asemenea lui Iov (3, 1), el blestemă ziua în care s-a născut: „*The time is out of joint: Oh cursed spite. That ever I was born to set it right*”¹ (*To set it right* este tradus prin *rejoiner* [Bonnefoy], *rentrer dans l'ordre* [Gide], *remettre droit* [Derocquigny], *remettre en place* [Malaplate]). Lovitura fatală, greșeala *tragică* ce va fi fost făcută chiar *la* nașterea sa, ipoteza unei intolerabile pervertiri în chiar ordinea predestinării sale, este tocmai cea care a făcut ca el, Hamlet, *să fie* și să *se nască* într-un drept(ate), în *vederea a ceea ce este drept*, chemîndu-l astfel să repună timpul pe drumul cel drept, să exercite dreptul,

să facă dreptate și să îndrepte istoria, *greșeala* istoriei. Nu există tragedie, nu există esență a tragicului decât cu condiția acestei originarității, mai exact, a acestei anteriorități pre-ori-ginare și în mod propriu spectrale a crimei. A crimei celuiilalt, o nelegiuire ale cărei eveniment și adevăr, a cărei realitate nu pot să se *prezinte*, să se înfățișeze niciodată în carne și oase, ci se pot lăsa numai presupuse, reconstruite, plăsmuite. Pentru aceasta, nu încetăm să fim, încă de la naștere, purtătorii unei responsabilități, fie și numai pentru că trebuie să îndreptăm un rău în chiar clipa în care nimeni nu l-ar putea mărturisi,

1. Vremea e scoasă din țîțîni... Ah, ce blestem/ Că eu m-am fost născut ca s-o întrem (în lb. engl. în original) (n.t.).

58

SPECTRELE LUI MARX

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

59

decît poate confesîndu-se *primind confesiunea celuiilalt*, ca și cum ar fi vorba despre unul și același lucru. Hamlet blestemă soarta care l-a menit să fie tocmai și pe bună dreptate omul dreptului, ca și cum ar blestema dreptul însuși ce ar fi făcut din el un om care îndreaptă greșeala, acela care nu poate să vină, ca și dreptul, decît după crimă, sau pur și simplu *după*: adică într-o generație în mod necesar secundă, originar ulterioară, și, prin urmare, sortită să *moștenească*. Nu moștenești niciodată fără să ai a te explica cu ceea ce este *propriu* spectrului și, din acest moment, cu *mai mult decît un* spectru. Cu greșeala, dar și cu injonctiunea de *mai mult decît unul*. Iată greșeala originară, rana din naștere de care suferă el, o rană fără temei, o tragedie ireparabilă, blestemul nedefinit care marchează, își pune pecetea asupra istoriei dreptului sau asupra istoriei ca drept: faptul că timpul și-a ieșit din țîțîni (*out of joint*) este atestat și prin nașterea însăși, atunci cînd ea îl sortește pe un individ să nu fie om al dreptului decît în calitate de moștenitor care îndreaptă greșeala, adică pedepsind, sancționînd, uci-gînd. Blestemul ar fi înscris în dreptul însuși, în originea lui ucigașă.

Dacă dreptul ține de răzbunare, așa cum pare să se lamenteze Hamlet - înaintea lui Nietzsche, înaintea lui Heidegger, înaintea lui Benjamin -, nu putem oare să suspinăm după o justiție care, într-o bună zi, o zi care nu ar mai aparține istoriei, o zi aproape mesianică, s-ar sustrage fatalității răzbunării? Mai mult chiar: i-ar fi infinit străină, eterogenă în originea sa ? Și această zi este ea oare în fața noastră, gata să vină (*ă-venir*), sau este cumva mai veche decît memoria însăși ?

Dacă *astăzi* este greu, cu adevărat imposibil, să ne hotărîm să alegem între aceste două ipoteze, aceasta se întîmplă tocmai pentru că „*The time is out of joint*”: aceasta ar fi corupția originară din ziua de azi sau, dimpotrivă, ar fi blestemul justițiarului, din ziua în care am văzut lumina zilei.

Este oare imposibil să aduni în jurul unui cămin (*foyer*) plurivocitatea aparent dereglată (ea însăși *out of joint*) a acestor interpretări ? Este oare posibil să găsim o regulă de coabitare în acest cămin, fiind de la sine înțeles că el va fi întotdeauna mai degrabă bîntuit, decît locuit de sensul originalului? Iată care e ideea de geniu, remarcabila trăsătură de spirit, semnătura Lucrului „Shakespeare”: să autorizeze fiecare traducere, să le

facă pe toate posibile și inteligibile, fără să se reducă niciodată la una din ele. Reajustarea lor ar reconduce către ceea ce, în onoare, demnitate, bună imagine, bun renume, titlu ori nume, în legitimitatea recunoscută, în ceea ce este de stimat în general, chiar *le juste*, dacă nu dreptul, presupune întotdeauna reajustarea, îmbinarea articulată cu sine, coerența, responsabilitatea¹. Dar dacă ajustarea, în general, dacă articularea acelei „balamale”, a celui „*joint*” presupune mai întîi ajustarea, justetea sau justiția timpului, ființa-cu-sine sau concordia timpului, ce se întîmplă atunci cînd *timpul însuși* devine *out of joint*, disjunct, dezajustat, dizarmonic, dereglat, dezacordat sau injust? *Anacronic*?

Ce nu se poate întîmplă în această anacronie! Poate chiar „*The time*”, timpul însuși, întotdeauna sub forma „timpului nostru”, epoca și lumea de printre noi, ai noștri, cei din fiecare zi, din ziua

de azi, prezentul ca prezent al nostru. Mai ales atunci cînd între noi „ceva nu merge”; cînd ceva „merge rău”; cînd nu merge nimic, cînd tot ce merge este rău. Dar cu celălalt, nu este oare necesară această disjuncție, această dezarticulare, dezbinare a lui „a merge rău”, pentru ca binele sau, cel puțin, ceea ce este just să se anunțe? Disjuncția nu este ea însăși posibilitatea celui alt? Cum să deosebești între două dezarticulări, între disjuncția a ceea ce este injust și cea care deschide disimetria infinită a raportului cu celălalt, adică locul adecvat justiției? Nu locul pentru justiția calculabilă și distributivă. Nu pentru drept, nu pentru calculul restituirii, nu pentru economia răzbunării și a pedepsei (căci dacă Hamlet este o tragedie a răzbunării și a pedepsei în triumfiul sau în cercul unui Oedip care ar fi făcut un pas înainte spre refulare [Freud, Jones etc.], trebuie să gîndim și posibilitatea unui pas dincolo de refulare; există un dincolo al economiei refulării a cărui lege îl împinge să *debordeze din el însuși* de-a lungul unei istorii, fie ea și istoria teatrului sau a politicii, între *Oedip rege* și *Hamlet*). Așadar, nu pentru egalitatea calculabilă, nu pentru contabilitatea sau pentru posibilitatea de imputație, ce ar pune în simetrie și în sincronicitate subiecte și obiecte, nu pentru un *a face dreptate* care s-ar limita la a sancționa, la a restitui

1. Asupra felului în care aceste valori se reunesc, la rîndul lor, în cele de *titlu*, cf. „Titre à prâciser”, în *Parages*, Galilee, 1986.

60

SPECTRELE LUI MARX

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

61

și la *a face ce este drept*, ci pentru justiția ca imposibilitate de calcul a darului și ca singularitate a ex-punerii an-economice în fața celui alt. „Relația cu celălalt - adică justiția”, scrie Levinas¹. Fie că o știe, fie că nu, atunci cînd declară „*The time is out of joint*”, Hamlet vorbește în deschiderea acestei probleme -chemarea darului, a singularității, a venirii evenimentului, a raportului excesiv sau excedat cu celălalt. Și această problemă nu mai poate fi disociată de toate cele pe care Hamlet le intuiește ca atare, Lucrul-spectru și Regele (*Thing, King*), evenimentul, ființa-prezentă și ceea ce *este să fie sau nu, to be or not to be, să facă*, ceea ce înseamnă și să *gîndească*, să facă pe un altul să facă, să lase ca lucrurile să se facă, să facă sau să lase să se întîmple, sau să dea, fie și moartea - de nimic din toate acestea. În ce fel se încrucișează această grijă pentru *ceea ce este să fie*, fie și numai pentru a o exceda, cu logica răzbunării sau a dreptului ?

Traectorie în mod necesar fără capăt ori direcție, și fără nici o asigurare. Traectorie a unei *precipitări* către care tremură, vibrează, se orientează și totodată se dezorientează întrebarea care ne este adresată nouă, aici, sub numele sau în numele *justiției*, traducere desigur problematică pentru *Dike*. Unul dintre locurile cele mai sensibile, dar, desigur, nu singurul, ar fi, poate, astăzi, pentru această ciudată topologie, *Der Spruch des Anaximander*. Heidegger interpretează acolo *Dike* în sensul de jonțiune, îmbinare, ajustare, articulare a acordului sau a armoniei *Fug, Fuge* (*Die Fuge ist der Fug*), în măsura în care o gîndim pornind de la ființa ca prezență (*als Anwesen gedacht*), *Dike* alătură în mod armonios, întru cîtva, jonțiunea și acordul. *Adikia*, dimpotrivă : alătură totodată ceea ce este disjunct, decapsulat, greșit și în afara dreptului, în greșeala a ceea ce este injust, chiar în tîmpenie².

1. Emmanuel Levinas, *Totalite et infini*, M. Nijhoff, 1961, p. 62 (Pentru traducerea în limba română, vezi Emmanuel Levinas, *Totalitate și infinit*, Polirom, 1999 - n.t.).

2. „Dike, *aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fugende Fug*. *Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*”, Martin Heidegger, „Der Spruch des Anaximander”, în *Holzwege*, Klostermann, 1950, p. 329, trad. fr. W. Brokmeier, în *Chemins...*, Gallimard, 1962, p. 291: *Jlike*, pense à partir de l'être en tant que *presence*, est l'accord joignant et accor-dant. *Adikia*, la disjuncture, est le discord”.

Să notăm în treacăt că *mit Fug und Recht* înseamnă, în uzul curent, „pe drept” sau „pe bună

dreptate", *versus* „pe nedrept". Echivalentul german pentru „*out of joint*", în sensul de „dezarticulat, destituit, decapsulat, ieșit din minți, ieșit din țîțîni, deranjat, disjunct, dezbinat", este „*aus den Fugen*", „*aus den Fugen gehen*". Or, atunci cînd Heidegger insistă asupra necesității de a o gîndi pe *Dike* dincoace de, înainte sau la distanță de determinările juridico-morale ale justiției, el regăsește, în limba sa, prin „*aus den Fugen*", virtualitățile multiple, reunite și suspendate de „*The time is out of joint*": ceva în prezent nu merge bine, ceva nu merge așa cum *ar trebui să meargă*. Astfel: „Cuvîntul *a-dikia* spune mai întîi că *dike* nu este aici (*wegbleibi*). Există obiceiul de a traduce *dike* prin «drept» (*Recht*). În traducerile vorbirii (*des Spruches*) ale lui Anaximandru], cuvîntul se traduce chiar prin «pedeapsă». Dacă înlăturăm reprezentările noastre juridico-morale (*juristisch--moralischen Vorstellungen*) și dacă rămînem la ceea ce survine în vorbire (rostire), atunci *adikia* spune că acolo unde domnește ea, ceva nu merge așa cum ar trebui (*dass es, wo sie n'cdtet, nicht mit rechten Dingen zugeht*). Ceea ce înseamnă: ceva și-a ieșit din țîțîni, este disjunct (*etwas ist aus den Fugen*). Și totuși, despre ce este vorba ? Despre *prezent*, în șederea lui tranzitorie (*Vom je-weilig Anwesenden*)" ¹. Este important să »mințim aici, referitor la traducerea publicată pentru „*je-weilig*" „în șederea lui tranzitorie"), că scriitura meditativă a lui Heidegger trece, fără îndoială, prin această determinație a prezentului (*Anwesend*) ca *je-weilig* (a momentului, a epocii, ;le fiecare dată etc.), apoi prin această indispensabilă atribuire •a aceea de *Weile* (moment, moment care trece, răstimp) sau le *weilen* (a rămîne, a sălășlui, a sta). Dar și mai importantă pare să fie aici interpretarea lui *Weilen*: o trecere, desigur, și, prin urmare, un moment prin definiție tranzitoriu, dar a cărui tranziție vine, dacă putem spune așa, din viitor. Ea provine din ceea ce, prin esența-i, nu este încă pro-venit, și încă și mai puțin venit, și care, așadar, urmează să vină. Trecerea acestui timp al prezentului vine din viitor pentru a merge către trecut, către acel *a se duce* a ceea ce *s-a dus de aici* (*Das Weilen ist der Ubergang aus Kunft zu Gang. Das Anwesende ist das*

1. *Ibidem*, pp. 326-327, trad. fr., p. 288.

62

SPECTRELE LUI MARX
ea

Je-weilige, p. 323). „Dar în acest *caz*, continuă Heidegger, unde sînt, deci, în ființarea prezentă, articulațiile? Unde există măcar o singură articulație - o balama (*nur eine Fuge*)? Cum poate fi. prezentul (*dos Anwesende*) fără nici o articulație, *adikon*, adică disjunct (*aus der Fuge*)!" Adică „*out of joint*"! Căci îl putem traduce pe Heidegger, cititor al lui Anaximandru, în limba lui Hamlet: cum este posibil ca ceea ce este, adică prezentul, și, prin urmare, timpul, să fie *out of joint*! Continuarea interpretării nu poate fi reconstituită acum. Ea ar merita îndelungi și minuțioase abordări. Să indicăm numai o ipoteză de lectură și principiul unei întrebări. La Anaximandru, *Spruch* vrea oare să însemne că *adikia*, disjuncțiunea, ar aparține prezenței prezentului, eon-ului acelor *eonta*, acea *adikia* ce se traduce cel mai adesea, așa cum face Nietzsche, în acest caz, prin in Justiție (*Ungerechtigkeit*)! Putem conchide, din acestea, un oarecare „pesimism" sau „nihilism" în experiența greacă a ființei? Heidegger se îndoiește. Atît pesimismului nihilist, cît și optimismului, el le opune „urma" „tragicului", a unei esențe a tragicului (nu sîntem niciodată departe de Oedip sau de Hamlet) care nu se lasă explicată în manieră „estetică" sau „psihologică" \ ceea ce înseamnă, totodată, pentru Heidegger, psihanalitică. Dincolo de estetic-psihanaliză, această urmă a tragicului ne obligă să gîndim pornind de la interpretarea ființei ființării, *didonai diken* [...] *tes adikias* (p. 330). Care este acest dar al lui *Dike* ? Ce înseamnă justiția aceasta dincolo de drept? Vine ea oare numai pentru a compensa o greșeală, pentru a restitui ceea ce se cuvine, pentru a restitui un dat sau pentru a face dreptate ? Vine ea

numai pentru a face dreptate instituind justiția - sau, dimpotrivă, pentru a da ceva și a ajunge *dincolo* de faptul de a datora, de datorie, de crimă, de greșeală? Vine ea numai pentru a îndrepta injustiția (*adikia*) sau, mai precis, pentru a rearticula așa *cum trebuie* disjuncțiunea timpului prezent (*to set it right*, cum spunea Hamlet)? După părerea lui Heidegger, vorbirea lui Anaximandru „spune și nu spune”² această disjuncțiune în însăși prezența prezentului, acest fel de non-contemporaneitate a timpului prezent cu el însuși (această intempestivitate sau anacronie radicale, pornind de la care vom încerca set *gîndim fantoma*).

1. *Ibidem*, p. 330, trad. fr., p. 291.

2. *Jer sagt es und sagt es nicht*, *Ibidem*, p. 328, trad. fr., p. 290.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

63

A. Ea spune „fără nici un echivoc” (*eindeutig*), desigur, că prezentul (*das Anwesende*) ca prezent este în *adikia*, adică, așa cum traduce Heidegger (p. 327), deranjat, ieșit din țîțîni (*aus der Fuge: out of joint*, dacă vrem). Prezentul este ceea ce trece, prezentul se petrece, el stă o vreme în această trecere tranzitorie (*Weile*), în acest du-te-vino, *între* ceea ce *se duce* și ceea ce *vine* în mijlocul a ceea ce pleacă și a ceea ce sosește, în punctul de articulație între ceea ce este absent și ceea ce este prezent. Acest între(-doi) articulează în același timp dubla articulație (*die Fuge*), în funcție de care cele două mișcări sînt îmbinate (*gefugt*). Prezența (*Anwesen*) este în ordine îmbinată (*verfugt*), ordonată, dispusă în cele două direcții ale absenței, în punctul de articulație a ceea ce nu mai este și a ceea ce nu este încă. A îmbina și a îmbina în ordine. Această gîndire a joncțiunii este și o gîndire a injoncțiunii.

B. Și totuși, după ce declară toate acestea „fără echivoc”, *Der Spruch* mai spune și altceva - și asta nu se spune decît condiționat. Această spusă, vorbire nu ar numi disjuncțiunea (*adikia*) sau „injustiția” prezentului decît pentru a afirma că trebuie *didonai diken*. (îndatorirea sau datoria din *trebuie* sînt poate în plus, chiar dacă totuși Nietzsche traduce : *Sie miissen Busze zahlen*, trebuie să moară.) În orice caz, este vorba despre a da. De a da *Dike*. Nu de a face dreptate, nu de a da înapoi, după pedeapsă, banii sau moartea, așa cum se traduce cel mai adesea (Nietzsche și Diels). Înainte de toate, este vorba despre un dar fără obligație de restituire, fără calcul, fără contabilitate. Astfel, Heidegger sustrage un asemenea dar oricărui orizont de culpabilitate, de datorie, de drept și poate chiar de îndatorire. El ar dori să-1 smulgă îndeosebi acestei experiențe a răzbunării a cărei idee, spune el, rămîne „scumpă celor pentru care numai cel Răzbunat (*das Gerächte*) este cel Just (*das Gerechte*)”. (Ceea ce, în treacăt fie spus, cu siguranță că nu ar descalifica întru nimic, în acest caz, ca și în altele, o lectură, psihanalitică sau nu, a logicii răzbunării, în *Hamlet*, de exemplu, dar și oriunde ea rămîne atît de puternică. Totuși, fără să îi răpim pertinenta, această altă lectură face să transpară în mod clar închiderea economică, ba chiar fatalitatea circulară, limita însăși care face posibilă pertinența sau justetea acestei interpretări; această ultimă limită ne interzice, într-adevăr, să înțelegem chiar lucrul de care vrea să dea socoteală: tocmai

64

SPECTRELE LUI MARX

tragedia, ezitarea în a răzbuna, deliberarea, non-naturalitatea sau non-automatismul calculului: nevroza, dacă vrem.) Întrebarea și totodată problema justiției, cea care vizează și merge întotdeauna dincolo de drept, nu se mai poate separa, în necesitatea, ca și în aporiile sale, de cea a darului. Acest dar fără datorii și fără culpabilitate este acela al cărui paradox este cercetat de Heidegger, într-un demers pe care l-am evocat în altă lucrare¹, într-adevăr, el se întreabă atunci, pîrînd a merge pe urmele lui Plotin, pe care nu-l numește aici, și aproape niciodată în rest: este posibil să dai ceea ce nu ai? „Ce vrea să însemne aici a da? În ce fel ceea ce locuiește tranzitoriu, desfă-șurîndu-se în disjuncțiune, trebuie să dea în îmbinare? (*Wie soli das Je-Weilige, das in der Un-Fuge west, Fugegeben können* ?) Poate el să dea ceea ce nu are ?

(*Kann es geben, was es nicht hat!*)² Și dacă da, atunci nu pierde el tocmai îmbinarea?" Răspunsul lui Heidegger: actul de a da nu constă aici decît în prezență (*Anwesen*), el nu înseamnă numai a abandona (*wegge-ben*), ci, în mod mai original, a acorda, adică, aici, *zugeben*, care marchează cel mai adesea adunarea, însumarea, ba chiar excesul, în orice caz, ceea ce este oferit ca *supliment*, peste ceea ce este necesar, în afară de, fără nimic în schimb, și ceea ce se poate spune uneori despre o operă muzicală sau poetică. Această ofrandă este suplimentară, dar fără nici o supra-ofertă, deși în mod necesar excesivă în ceea ce privește un abandon sau o privare care ar separa de ceea ce am putea avea. Ofranda constă în a lăsa: să-i lași celuilalt ceea ce îi revine în mod propriu. (*Solches Geben lässt einen anderen das gehören, was als Gehoriges ihm eignet. Ibidem.*) Or, precizează atunci Heidegger, ceea ce îi revine *la modul propriu* (*eignet*) unui prezent, fie si prezentului celuilalt, prezentului ca un altul, este îmbinarea șederii sale, a timpului său, a momentului său (*die Fuge seiner Weile*). Ceea ce unul nu are, ceea ce, așadar, unul nu are de abandonat, însă ceea ce unul dă celuilalt pe deasupra, în plus, dincolo de tîrg, de schimb, de mulțumire, de comerț și de marfă, înseamnă să lase celuilalt acest acord cu sine care îi este *propriu* (*ihm eignet*) si care îi

1. Cf. *Donner le temps*, op. cit., p. 12, n. 1 si urm. și pp. 201-202, n. 1 și *Sauf le nom*, pp. 83 și 112.

2. M. Heidegger, op. cit., p. 329, trad. fr., p. 290.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

65

dă prezență. Dacă prin cuvîntul Justiție" traducem astfel și pe *Dike* și dacă, așa cum procedează Heidegger, gîndim acest *Dike* pornind de la ființa ca prezență, ni s-ar confirma că Justiția" este, înainte de toate și în cele din urmă, dar îndeosebi *în mod propriu*, îmbinarea acordului: îmbinare proprie celuilalt, dată de cel care nu o are. Injustiția ar fi disjuncția sau dezbinarea (să mai cităm o dată: „*fjike, aus dem Sein als Anwesen gedacht, ist der fugend-fiigende Fug. Adikia, die Un-Fuge, ist der Un-Fug*").

Aici ar urma întrebarea noastră. Oare Heidegger nu recurge la disimetrie, așa cum face întotdeauna, în favoarea a ceea ce, într-adevăr, interpretează el ca posibilitate a *favorii* înseși, a favorii acordate, adică a acordului care adună laolaltă sau care alătură armonizînd (*Versammlung, Fug*), fie numai în chiar identitatea lor, cele diferite sau diferendele, și încă înainte de sin-teza unui sis-tem? O dată recunoscute forța si necesitatea de a gîndi justiția pornind de la dar, adică dincolo și mai presus de drept, de calcul și de comerț, așadar necesitatea (tocmai aceea *fără forță*, fără necesitate, poate și fără lege) de a gîndi darul pentru și către celălalt ca pe un dar a ceea ce nu avem și care, din acel moment, în mod paradoxal, nu poate decît să *revină* celuilalt, nu riscăm oare să înscriem toată această mișcare a justiției sub semnul prezenței, fie ea și prezență în sensul *de Anwesen*, al evenimentului ca venire în prezență, al ființei ca prezență îmbinată cu ea însăși, al modului propriu al celuilalt ca prezență? Cu siguranță, ca prezență a prezentului primit, dar posibil a fi apropiat ca si identicul, și astfel adunat laolaltă? Dincolo și mai presus de drept, și mai mult chiar, dincolo de juridism, dincolo de morală și, mai mult chiar, dincolo de moralism, justiția ca raport cu celălalt nu presupune oare, dimpotrivă, ireductibilul exces al unei disjuncții sau al unei anacronii, un anume *Un-Fuge*, o anumită disjunc-ție „*out of joint*" în ființă și chiar în timp, o disjuncție care, tocmai pentru că își asumă totdeauna riscuri în ceea ce privește răul, exproprierea și injustiția (*adikia*), contra cărora nu există nici un fel de asigurare calculabilă, ar putea, ea singură, să *facă dreptate* cu celălalt sau să *dea dreptate* celuilalt, celălalt ca altul ? Un a *face* care nu s-ar epuiza în acțiune și un a *da* care nu ar însemna a restitui ? Ca să o spunem puțin prea repede și pentru a formaliza mizele pînă la ultima limită : aici,

66

SPECTRELE LUI MARX

în această interpretare pentru *Un-Fug* (pornind sau nu de la ființa ca prezență și de la proprietatea propriului), s-ar juca tocmai raportul dintre deconstrucție și posibilitatea justiției, raportul dintre deconstrucție (în măsura în care ea provine din ireductibila posibilitate a lui *Un-Fug* si din disjuncția anacronică, în măsura în care ea își extrage de aici resursele însele si injoncțiunea afirmației sale reafirmate) și ceea ce trebuie (fără vreo datorie și fără nici o îndatorire) să se supună singularității celuilalt, pre-cedenței sale sau atitudinii salepre-veni-toare absolute, eterogenității unui pre- care înseamnă, desigur, ceea ce vine

înaintea mea, înaintea oricărui prezent, aşadar înaintea oricărui prezent trecut, dar, totodată, şi ceea ce, prin chiar aceasta, vine dinspre viitor sau ca viitor: ca venirea însăşi a evenimentului. Disjuncţia necesară, condiţia de-totali-zantă a justiţiei, este aici cea a prezentului - şi, prin chiar aceasta, condiţia însăşi a prezentului şi a prezenţei prezentului, încă o dată, aici, deconstrucţia s-ar anunţa ca gândire a darului şi a justiţiei indeconstructibile, condiţia, desigur, indeconstructibilă a oricărei deconstrucţii, însă o condiţie care este ea însăşi *în deconstrucţie* şi care rămîne astfel, şi trebuie să rămîna astfel injoncţiunea, în disjuncţia unui *Un-Fug*. Căci dacă nu, dacă toate acestea nu se întîmplă, ea se instalează în dreapta conştiinţă a datoriei împlinite, pierde şansa viitorului, a promisiunii sau a chemării şi, deopotrivă, a dorinţei (adică „propria” sa posibilitate), a acestui mesianism în deşert (fără conţinut şi fără mesia identificabili), ca şi a acestui deşert *abisal*, „deşert în deşert”, despre care vom vorbi mai târziu (p. 239), un deşert care face semn către celălalt, deşert abisal şi *haotic*, dacă haosul descrie cumva mai întîi imensitatea, lipsa de măsură, disproporţia în deschiderea unei guri căscate -în aşteptarea sau la chemarea a ceea ce vom supranumi aici ignorînd mesianicul: venirea celui alt, singularitatea absolută şi de neanticipat a celui ce soseşte *ca justiţie*. Considerăm şi credem că acest mesianic rămîne un semn de *neşters* - pe care nu putem şi nici nu trebuie să-l ştergem - al moştenirii lui Marx şi, fără îndoială, al *moştenirii* ca act, al experienţei de a moşteni în general. Fără de care am reduce evenimentialitatea evenimentului, singularitatea şi alteritatea celui alt.

Fără de care justiţia riscă să se reducă din nou la reguli, norme sau reprezentări juridico-morale, într-un inevitabil orizont

INJONCŢIUNI ALE LUI MARX

67

totalizator (mişcare de restituire adecvată, de expiere sau de reapropriere). Heidegger se expune acestui risc, în pofida atîtor precauţii necesare, din momentul în care, aşa cum face întotdeauna, dă prioritate adunării laolaltă şi identicului (*Versam-mlung, Fuge, legein* etc.) în defavoarea disjuncţiei pe care o implică adresarea mea către celălalt, în defavoarea întreruperii pe care o impune respectul, care la rîndul lui o impune, în defavoarea unei diferenţe a cărei unicitate, diseminată în numeroasele bucăţele de cărbune rămas nears ale absolutului amestecat cu cenuşa, nu se va reuni niciodată în Unul. Iată ceea ce, de altfel, nu încetează niciodată să se întîmple, dar care nu se întîmplă decît pe urmele a ceva ce *s-ar întîmpla si ar sosi cu totul altfel* şi care deci şi soseşte, ca un spectru, în ceea ce nu soseşte. Hamlet nu şi-ar putea afla liniştea într-un „sfîrşit fericit”: în orice caz, nu pe scenă şi nu în istorie. Să fii *out offjoint*, fie că este vorba despre fiinţă prezentă sau despre timpul prezent, iată ceva de natură a ne putea face rău, sau a putea face răul, iată aici posibilitatea însăşi a răului. Însă fără deschiderea acestei posibilităţi, nu mai rămîne, poate, dincolo de bine şi de rău, decît necesitatea a ceea ce este mai rău. O necesitate care n-ar fi (nici măcar) o fatalitate.

Injoncţiuni şi credinţă jurată: iată la ce încercăm să ne gîndim aici. Ar trebui să încercăm să înţelegem împreună, să îmbinăm, dacă vreţi, două semne într-unul singur, un semn dublu. Hamlet declară „*The time*” „*out offjoint*” exact în clipa jurămîntului, a *injoncţiunii* pe care o are de jurat, de *conjurat*, în clipa în care spectrul - şi acesta este întotdeauna un conjurat - dă, o dată în plus, de dedesubt, de sub pămînt sau de sub scenă (*beneath*), ordinul: „Juraţi!” („*swear*” - actul I, scena V). Iar conjuraţii jură împreună („*They swear*”).

Într-un fel, citim în permanenţă „*Leş trois paroles de Marx*”. Să nu le uităm. Blanchot ne aminteşte că prin ele ni s-ar cere astfel, în primul rînd, să ne gîndim să „menţinem laolaltă” *inadecvarea* însăşi. De fapt nu să menţinem laolaltă inadecvarea, ci să ajungem acolo unde

inadecvarea însăși *menține laolaltă*, fără să rănească dis-juncția, dispersia sau diferența, fără să șteargă eterogenitatea celuilalt. Ni se cere (poate chiar ni se poruncește) să ne predăm, *noi*, viitorului, să ne unim, să ne alăturăm în acest *noi*, acolo unde inadecvarea se predă și

68

SPECTRELE LUI MARX

se supune acestui *a se uni*, *a se alătura* ciudat și singular, fără concept și fără asigurare de determinare, fără știință, fără sau înaintea joncțiunii sintetice a conjuncției sau a disjuncției. Alianța unui *a fi împreună*, *a (se) întâlni* fără soț, fără organizare, fără partid, fără națiune, fără stat, fără proprietate („comunismul” pe care îl vom porecli ceva mai încolo noua Internațională). O întrebare *nu* a fost pusă *încă*. Nu ca atare. Ea ar fi mai degrabă disimulată în *răspunsul filozofic*, noi am spune mai precis *ontologic*, oferit de Marx însuși. Ea răspunde la ceea ce noi denumim aici - Blanchot nu o face - spiritul sau spectrul, întrebare disimulată, zicem noi, pentru o vreme și într-o anumită măsură, desigur. Însă toate aceste cuvinte trădează: poate că nici nu este vorba despre o întrebare și vizăm mai degrabă o altă structură a „prezentării”, într-un gest de reflecție sau de scriitură, și nu măsura unui timp anume. Lucrul se petrece, ar trebui să se petreacă atunci când Blanchot vorbește despre o „absență de întrebare”, o culme care se dispensează de vid, un prea-plin făcut pentru a evita vidul:

„Dînd un răspuns — alienarea, primatul trebuințelor, istoria ca proces al practicii materiale, omul total —, ea lasă totuși nedeterminate și indecise întrebările cărora le răspunde: în funcție de felul în care cititorul de astăzi sau cel de ieri formulează în mod diferit ceea ce, după el, ar trebui să se așeze într-o asemenea absență de întrebare — umplînd astfel un vid care ar trebui întotdeauna să fie mai mult și mai degrabă evitat —, această spusă a lui Marx poate fi interpretată cînd drept umanism, ba chiar istoricism, cînd ca ateism, antiumanism, ba chiar nihilism” (pp. 115-116).

Să traducem ipoteza pe care am riscat-o aici, în acest limbaj al lui Blanchot: deschisă și descoperită prin intermediul semnăturii lui Marx ca fiind o întrebare, dar și o promisiune sau o chemare, spectralitatea, a cărei „logică” o vom analiza aici, va fi fost închisă și acoperită („umplînd un vid”, cum spune Blanchot, acolo unde vidul „ar trebui întotdeauna să fie mai mult și mai degrabă evitat”) prin răspunsul *ontologic* al lui Marx. Răspuns al lui Marx însuși, pentru care fantoma trebuie că nu este nimic, pur și simplu nimic (non-ființare, non-efectivitate, non-viață) sau nimic imaginar, chiar dacă

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

69

acest nimic se întrupează, capătă un anumit corp, de care ne vom ocupa mai târziu. Dar, totodată, răspuns al succesorilor săi „marxiști”, pretutindeni unde, în mod practic, concret, teribil de efectiv, masiv și imediat, ei au tras consecințele politice (cu prețul a milioane și milioane de fantome suplimentare care nu vor înceta să protesteze în noi; Marx avea fantomele sale, noi le avem pe ale noastre, dar memoriile nu cunosc asemenea granițe: prin definiție, acești *revenants* trec prin ziduri, zi și noapte, înșală conștiința și sar peste generații).

E inutil deci să mai facem această precizare, și mai inutil încă să insistăm prea mult: nu există nici un fel de gust al vidului sau al deconstrucției la nici unul dintre cei care pun în drepturi această necesitate de „a evida” din ce în ce mai mult și de a deconstrui răspunsuri filozofice care constau în a *totaliza*, a umple spațiul întrebării sau în a-i denega posibilitatea, de a părăsi exact ceea ce a permis să se întrevadă. Dimpotrivă, aici este vorba despre un imperativ etic și politic, de o chemare tot atît de necondițională ca și aceea a gândirii de care nu se desparte niciodată. Este vorba despre injoncțiunea însăși - dacă există injoncțiune.

Ceea ce mai răsună în „cele trei spuse ale lui Marx” este *chemarea* sau injoncțiunea politică, angajamentul sau promisiunea (dacă vreți, jurămîntul: Jurați!”, „*swear!*”) această capacitate performativ-originară care nu se supune convențiilor preexistente, așa cum se întîmplă cu toate

performativele analizate de teoreticienii actelor de vorbire, *speech acts*, dar a căror forță de *ruptură* generează instituția sau constituția, legea însăși, adică și sensul care apare, care ar trebui, care ar părea că trebuie să-1 garanteze în schimb. *Violență* a legii înainte de lege și înainte de sens, violență care întrerupe timpul, îl dezarticulează, îl destituie, îl deplasează în afara locuinței sale firești și naturale: „*out of joint*”. Iată situația în care di-ferența (*difference*)¹, dacă rămâne ireductibilă, ireductibil cerută de distanța oricărei promisiuni și de acel va-veni care o deschide, nu înseamnă numai, așa cum atât de des și în mod atât de naiv s-a crezut, amânare, întârziere, răgaz, *postponement*

1. Pentru traducerea termenului „*difference*”, vezi Jacques Derrida, *Diseminarea*, Univers Enciclopedic, București, 1997, trad. Cornel Mihai Ionescu (n.t.).

70

SPECTRELE LUI MARX

(amânare). În incoercibila di-ferență (*difference*) izbucnește un aici-și-acum. Fără întârziere, fără amânare, dar și fără prezență, este precipitarea unei singularități absolute, singulară tocmai pentru că e di-ferită (*different*), și mereu alta, în mod necesar legată de forma clipei, *în iminență și în urgență*: chiar dacă se îndreaptă către ceea ce urmează să vină, există *gajul* (promisiunea, angajamentul, injoncțiunea și răspunsul la injoncțiune etc.). Gajul se dă aici-și-acum, înainte chiar, poate, ca o decizie să îl confirme. El răspunde astfel, fără să mai aștepte, exigentei justiției. Aceasta este, prin definiție, nerăbdătoare, refractară și imperativă.

Nu există di-ferență (*difference*) fără alteritate, nu există alteritate fără singularitate și nici singularitate fără aici-și-acum.

(De ce să insistăm asupra iminenței, asupra urgenței și a injoncțiunii, asupra a tot ceea ce, în ele, nu așteaptă? Pentru a încerca să sustragem ceea ce vom spune de la ceea ce riscă, avem mai multe indicii în acest sens, să ajungă la operă, adică și la injoncțiunea lui Marx, astăzi. Ceea ce riscă să ajungă acolo este tentativa de a-1 opune pe Marx marxismului în scopul de a neutraliza sau, în orice caz, de a atenua imperativul politic în cadrul unei exegeze liniștite a unei opere clasate. Simțim că vine o modă sau o cochetărie, în această privință, în cultură și, mai exact, în universalitate. Ce ne-ar putea îngrijora aici? De ce ne-am putea teme în ceea ce, deopotrivă, poate deveni o operație de amortizare? Fie că vrem, fie că nu, acest stereotip recent ar fi destinat a depolitiza, în profunzime, *referința marxistă*, a face tot ce este posibil, oferind aspectul toleranței, pentru a neutraliza o forță potențială, mai întâi enervând un *corpus*, amuțind în el revolta - acceptăm *reîntoarcerea* cu condiția să nu revină și *revolta* care a generat mai întâi răzmerița, indignarea, insurecția, elanul revoluționar. Am fi gata să acceptăm reîntoarcerea lui Marx sau reîntoarcerea la Marx, cu condiția să fie trecut sub tăcere ceea ce cere imperios nu numai să descifrăm, ci și să acționăm sau să facem din descifrare - din interpretare - o transformare care „să schimbe lumea”, în numele unui vechi concept de lectură, o asemenea neutralizare în curs ar încerca să conjure o primejdie : acum, când Marx a murit, și mai ales când marxismul pare

INJONCȚIUNI ALE LUI MARX

71

a fi în plin proces de descompunere, par a spune unii, ne vom putea ocupa de Marx fără să fim deranjați de către marxiști și, de ce nu, de către Marx însuși, adică de o fantomă care continuă să vorbească. Ne vom ocupa de toate cu seninătate, cu obiectivitate, fără idei preconcepute: după toate normele academice, în universitate, în bibliotecă, în colocvii! O vom face sistematic, respectând normele exegezei hermeneutice, filologice, filozofice. Dacă ciulim puțin urechea, auzim deja murmurându-se: vedeți dumneavoastră, Marx a fost, totuși, un filozof ca oricare altul și chiar, acum că atîția marxiști se abțin și tac, putem spune un *mare filozof*, demn de a figura în programele de doctorat din care a fost prea mult timp proscris. El nu aparține comuniștilor sau marxiștilor, și nici partidelor, trebuie să figureze în marile canoane ale filozofiei politice

occidentale. Să ne întoarcem la Marx, să-l citim, în sfârșit, ca pe un mare filozof. Am auzit toate acestea și le vom mai auzi încă.

Dar eu aș vrea cu totul altceva aici, în momentul în care încerc să mă îndrept sau să mă întorc spre Marx. Este „ceva” atât de diferit, încât mi se va întâmpla mai degrabă - și nu va fi nici din lipsă de timp și nici de loc - să insist mai mult asupra a ceea ce ne impune astăzi, fără zăbavă, să facem totul pentru a evita anestezia neutralizantă a unui nou val de teoretizări și pentru a împiedica predominarea unei reîntoarceri filozofico-filologice la Marx. Să precizăm și să insistăm: să facem totul pentru ca aceasta să *nu prevaleze*, dar să nu evităm ca ea să aibă loc, căci și aceasta este la fel de necesară. Iată ce mă va determina, pentru moment, să dau cuvântul gestului politic pe care îl fac acum, la deschiderea unui colocviu, și să las mai degrabă în stadiu de program și de indicații schematice lucrarea de exegeză filozofică și întreaga „erudiție” [scholar-ship] pe care această „luare de poziție” o cere încă, și astăzi.)

Însă un aici-și-acum nu se poate replea nici în imediatețea clipei, nici în identitatea reappropriabilă a prezentului, și cu atât mai puțin în cea a prezenței la sine. Dacă, în paragraful următor, „chemare”, „violență”, „ruptură”, „iminență” și „urgență” sînt cuvintele lui Blanchot, exigența pe care o consideră „mereu prezentă” trebuie, implicit, după părerea noastră, să fie afectată prin aceeași ruptură sau prin aceeași dislocare, prin același „scurtcircuit”. Ea nu poate fi întotdeauna prezentă, ea *poate*

72

SPECTRELE LUI MARX

numai să *fie, dacă este* (să fie), ea nu poate decît să fie posibilă, ea trebuie chiar să rămînă în acest *poate-să-fie*, pentru ca să rămînă exigență. Altfel, ea ar redeveni prezență, adică substanță, existență, esență, *permanentă*, și nicidecum exigența sau urgența *excesivă* despre care, cu ațita dreptate, vorbește Blanchot. „Revoluția în permanență” presupune ruptura a ceea ce leagă permanența de prezența substanțială și, în mod mai general, de orice ontologie:

„A două vorbă, spusă [a lui Marx] este politică: ea este concisă și directă, mai mult decît concisă și mai mult decît directă, deoarece scurtcircuitează orice vorbire. Ea nu mai este purtătoare a unui sens, ci a unui apel, a unei violențe, a unei decizii de ruptură. La drept vorbind, ea nu spune nimic, ea este urgența a ceea ce anunță, legată de o exigență nerăbdătoare și mereu excesivă, dat fiind că singura ei măsură este excesul: chemînd la luptă și chiar (ceea ce noi ne grăbim să uităm) postulînd «teroarea revoluționară», recomandînd «revoluția în permanență» și desemnînd întotdeauna revoluția nu ca pe o necesitate cu un termen dat, ci ca pe o *iminență*, căci este chiar trăsătura caracteristică a revoluției de a nu oferi amîinare, dacă deschide și traversează timpul, oferindu-se spre a trăi ca exigență mereu prezentă¹” (p. 116).

În fine, Blanchot consideră necesară *disjunctia* limbajelor lui Marx, non-contemporaneitatea lor cu ele înșile. Că acestea sînt „disjuncte” și, mai înainte de orice, chiar în Marx, iată un fapt pe care nu trebuie nici să-l negăm, nici să-l reducem, nici chiar să-l deplîngem. Lucrul la care trebuie să revenim neîncetat, aici sau în altă parte, referitor la acest text sau la oricare altul (și păstrăm încă, aici, o întindere nelimitată în ceea ce privește valoarea acestui text), este o eterogenitate ireductibilă, o intraductibilitate internă, întru cîtva. Ea nu înseamnă în mod necesar slăbiciune sau inconsistență teoretică. Lipsa de sistem nu constituie, aici, o greșeală. Dimpotrivă, eterogenitatea oferă o deschidere, ea se lasă deschisă, prin efracție, de chiar ceea ce izbucnește, vine sau urmează să vină - în mod ciudat și singular de la celălalt. Fără această disjuncțiune nu ar exista nici injoncțiune, și nici promisiune. Blanchot insistă

1. Toate acestea au fost manifeste, și încă în mod răsunător, în mai '68 (nota lui M. Blanchot).

INJONCȚIUNI ALE LUI MARX

73

atunci (între 1968 și 1971, așadar) asupra acestui aspect, pentru a pune în gardă nu contra științei,

ci contra ideologiei scientiste care deseori, în numele Științei sau în numele Teoriei înțelese ca Știință, încercase să unifice sau să purifice textul „bun” al lui Marx. Dacă Blanchot pare a fi de acord și în acord cu anumite motive ale lui Althusser, el atrage deja atenția împotriva unui risc, după părerea lui, inerent acestor motive:

„Cea de-a treia spusă este vorbirea indirectă (și deci cea mai lungă) a discursului științific, în acest sens, Marx este onorat și recunoscut de către ceilalți reprezentanți ai științei. El este atunci om de știință, răspunde eticii savantului, acceptă să se supună oricărei revizuii critice. [...] Totuși, *Capitalul* este o lucrare eminamente subversivă. Și aceasta, mai puțin pentru că ar conduce, pe căile obiectivității științifice, la consecința necesară a revoluției, cât pentru că ea include, fără a-1 formula prea exact, un mod de gândire teoretic, de natură a revoluționa însăși ideea de știință. Nici știința și nici gândirea nu ies, într-adevăr, intacte din lucrarea lui Marx, și aceasta în sensul tare al termenului, în măsura în care știința este desemnată aici drept o transformare radicală prin ea însăși, teorie a unei mutații mereu în acțiune, în practică, și, totodată, în această practică, drept mutație mereu teoretică” (*ibidem*).

Această altă *gândire a științei*, dacă pot să spun așa, nu exclude știința, însă ea răstoarnă și depășește granițele ideii tradiționale. Blanchot recunoaște aici „exemplul lui Marx”. De ce exemplu? - ne putem întreba înainte chiar de a ști de ce „exemplul lui Marx”. Înainte de a continua să cităm, să insistăm asupra acestui punct. Un exemplu trimite întotdeauna dincolo de el însuși: el deschide, astfel, o dimensiune testamentară. Exemplul este în primul rând pentru ceilalți și dincolo de sine. Uneori, poate chiar întotdeauna, cel care dă exemplul nu este egal cu exemplul pe care îl dă, chiar dacă face totul pentru a-1 urmări dinainte, pentru „a învăța să trăiască”, am zice noi, exemplul imperfect al exemplului pe care-1 dă. Exemplul pe care îl dă, dând atunci ceea ce el nu are și chiar ceea ce el nu este. Prin aceasta, exemplul astfel disjunct se desparte destul de el însuși sau de cel care îl dă pentru ca să nu mai fie sau pentru ca să nu fie încă exemplu *pentru el însuși*. Nu trebuie să-i cerem acordul lui Marx - mort în acest sens chiar înainte de a fi murit cu adevărat - pentru a-1 putea

74

SPECTRELE LUI MARX

moșteni: pentru a moșteni una sau alta, mai degrabă altceva decât ceea ce totuși ne vine prin el, prin intermediul lui, dacă nu cumva de la el. Și nu trebuie să presupunem că Marx era de acord cu el însuși. („Ceea ce este sigur e că nu sînt marxist”, i-ar fi mărturisit el lui Engels. Trebuie să-i mai cerem aprobarea pentru ca s-o spunem și noi?) Căci - și Blanchot nu ezită să ne lase să înțelegem aceasta - Marx *trăia rău* această disjuncție a injoncțiilor din el, iar ele erau *intraductibile* unele prin altele. În ce fel să primești și în ce fel să auzi o spusă, o vorbă, cum să fii moștenitorul ei din moment ce ea nu se lasă *tradusă* prin ea însăși ei înseși? Iată ceea ce pare imposibil. Și probabil chiar este imposibil, trebuie s-o recunoaștem. Dar pentru că la aceasta se rezumă, poate, strania temă a acestei conferințe destinate spectrelor lui Marx, ca distorsiunea mărturisită a axiomei sale, să mi se permită atunci să întorc obiecția. Traductibilitate garantată, omogenitate dată, coerență sistematică - toate *absolute*, iată ceea ce, în mod sigur (cu siguranță *a priori* și nu probabil), transformă injoncțiunea, moștenirea și viitorul, într-un cuvânt, pe celălalt, în tot atâtea *imposibile*. Trebuie disjuncția, întreruperea, eterogenul, dacă, cel puțin, *trebuie, dacă trebuie* să-i acordăm fiecăruia „*trebuie*” șansa sa, fie și dincolo de datorie (*devoir*)¹.

O dată în plus, aici, ca și în alte ocazii, pretutindeni unde este vorba despre deconstrucție, ar fi vorba despre a pune în relație o *afirmație* (politică, în special), *dacă există una*, cu o experiență a imposibilului, care nu poate fi decât o experiență radicală a lui *poate*.

Așadar, încă o dată, Blanchot; și, în această elipsă atât de puternică, în această declarație aproape tacită, îmi iau libertatea de a sublinia câteva cuvinte acolo unde Blanchot nu o face, dar în mod semnificativ, decât pentru *multiple* și *totodată*, adică pentru semnul contradicției fără

contradicție, a diferenței non-dialectice (sau „aproape”) care traversează și funcționează, operează în orice injoncțiune:

„Să nu dezvoltăm aici mai mult aceste considerații. Exemplul lui Marx ne ajută să înțelegem că termenul de scriitură, cuvânt de neîncetată *contestație*, trebuie să se dezvolte în mod constant și să *se rupă* în forme *multiple*. Vorbirea comunistă

1. Acest punct este dezvoltat în *Passions*, Galilăe, 1993.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

75

este întotdeauna tacită și, *în același timp*, violentă, politică și savantă, directă, indirectă, totală și fragmentară, lungă și *aproape* instantanee. Marx nu trăiește în largul său cu această *pluralitate de limbaje* care veșnic se ciocnesc și devin în el *disjuncte*. Chiar dacă aceste limbaje par a converge către același final și către același scop, *ele nu s-ar lăsa traduse unul prin celălalt*, iar *eterogenitatea* lor, abaterea sau distanța care le descentrează le fac *non-contemporane* și în așa fel încât, pro-ducând un efect de distorsiune ireductibilă, ele îi obligă pe cei care trebuie să continue lectura (practica) să se supună unei remanieri continue.

Cuvântul «știință» redevine un cuvânt-cheie. Trebuie să o recunoaștem. Să ne amintim însă că, dacă există științe, nu există încă știință, întrucât stiințificitatea științei rămâne mereu dependentă de ideologie, o ideologie pe care nici o știință particulară, fie ea și una dintre științele umane, nu ar putea-o reduce astăzi, iar, pe de altă parte, să ne amintim că nici un scriitor, fie el și marxist, nu s-ar putea bizui pe scriitură și nu i-ar putea acorda aceeași încredere pe care ar acorda-o științei [...]"]

În urmă cu mai bine de 30 de ani, Blanchot scria, așadar, „La fin de la philosophie". La acea dată, în 1959, răsuna deja în ea o notă funerară, crepusculară, spectrală - și, prin urmare, resurecțională. Re-insurecțională. Este, desigur, vorba despre „spiritul" filozofic: procesul său însuși constă în a merge, în mod vizibil, în frunte, în chiar momentul „disparației" și „îngropării" sale, constă în a conduce procesiunea propriilor funeralii și în a se *ridica*, pe parcursul acestui marș, în a spera cel puțin că te vei putea ridica din nou și că te vei putea ține pe picioare („resurecție", „exaltare"). Acest *wake*, această voioasă veghe funebră a filozofiei este momentul dublu al unei „promovări" și al unei „morți a filozofiei", al unei promovări în moarte. Filozofia - este asta ceva absolut nou ? - devine, iat-o, propria sa fantomă (*revenant*); ea bîntuie de una singură, mai degrabă decît să le locuiască, propriile-i locuri. Iar filozofia este, întotdeauna, bineînțeles, mai mult decît filozofia:

„Această promovare a filozofiei, devenită atotputernică în lumea noastră și cursul însuși al destinului nostru, nu poate decît să coincidă cu *disparația* sa, anunțînd, cel puțin, începutul *așezării ei în pămînt*. Această *moarte a filozofiei*, iată ce i-ar aparține epocii noastre filozofice.

Ea nu datează din 1917, nici

76

SPECTRELE LUI MARX

măcar din 1857, anul în care Marx, ca printr-un tur de forță al unui venetic, ar fi operat răsturnarea sistemului. De un secol și jumătate, sub acest nume, ca și sub numele lui Hegel, al lui Nietzsche sau al lui Heidegger, filozofia însăși își afirmă sau își dă propriul sfîrșit, fie că îl înțelege ca pe desăvîrșirea unei științe absolute, fie ca suprimare teoretică legată de realizarea ei practică, mișcare nihilistă în care se prăbușesc valorile, sau, în fine, ca împlinire a metafizicii, semn precursor pentru o altă posibilitate, diferită, care nu are încă un nume. Iată amurgul care, de acum înainte, îl va însoți pe fiecare gînditor, straniu moment *funebru*, pe care *spiritul* filozofic îl celebrează într-o *exaltare*, de altminteri, adeseori voioasă, conducîndu-și/unera-liile lente, pe parcursul cărora speră că, într-un fel sau altul, va obține *resurecția*, *reînvierea*. Și, bineînțeles, o asemenea *așteptare*, criză și sărbătoare a negativității, experiență împinsă pînă la capăt pentru a

afla cine rezistă, nu atinge numai filozofia [...]" (pp. 292-293 - sublinierile îmi aparțin). Iminență și dorință de înviere. Re-naștere sau re-venire (*revenance*)? La lăsarea serii, nu știm dacă iminența înseamnă că cel așteptat s-a întors deja. Nu s-a anunțat deja? Și, de altfel, a se anunța nu înseamnă să fie, deja, într-un fel oarecare, acolo ? *Nu știm* dacă așteptarea pregătește venirea a ceea ce va să vină sau dacă amintește de repetiția aceluiași, a lucrului însuși ca fantomă („*What! ha's this thing appear'd againe tonight ?*"). Această non-știință nu este o lacună. Nici un progres al cunoașterii nu ar putea satura o deschidere care nu trebuie să aibă nimic de-a face cu știința. Așadar, nici cu ignoranța. Această deschidere trebuie să păstreze eterogenitatea ca pe singura șansă pentru un viitor afirmat sau, mai degrabă, re-affirmat. Ea este viitorul însuși, ea vine din el. Viitorul îi este memoria, în experiența sfârșitului, în venirea lui insistentă, mereu în mod iminent escatologică, la extremitatea extremă, astfel s-ar anunța azi viitorul a ceea ce vine. Azi mai mult ca niciodată, căci ceea ce va-să-vină nu se poate anunța ca atare și în deplina lui puritate decât începând de la un *sfârșit trecut*: dincolo, *dacă e posibil*, de ultima limită, de ultimul capăt. Și dacă e posibil, *dacă există* viitor, dar cum să suspenzi o asemenea întrebare sau cum să renunți la o asemenea rezervă fără să *concluzionezi anticipat*, fără să reduci, anticipat, atât viitorul, cât și șansa acestuia? în ce fel, fără să totalizezi anticipat?

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

77

Trebuie să discernem și să disociem, aici, între escatologic și teleologic, chiar dacă miza unei asemenea diferențe riscă neîncetat să dispară în cea mai fragilă sau cea mai ușoară inconsistentă - și, într-un fel, va fi mereu și în mod necesar privată de o asigurare contra acestui risc. Nu există o extremitate mesianică, un *eskhaton* al cărui ultim eveniment (ruptură imediată, întrerupere nemaivăzută, intempestivitate a surprizei infinite, eterogenitate fără împlinire) poate exceda, în *flecarea clipă*, termenul final, capătul *uneiphysis*, ca munca, producția și un *telos* al întregii istorii?

Într-adevăr, întrebarea este „*whither ?*". Nu numai de unde vine fantoma (*ghost*), ci, mai întâi, dacă ea se va întoarce. Nu este ea oare pe cale de a sosi și unde se duce ea? Ce știm despre viitor? Viitorul nu poate fi decât al fantomelor. Ca și trecutul.

Propunând acest titlu, *Spectrele lui Marx*, mă gândeam inițial la toate formele unei obsesii care bântuie și care îmi pare că organizează exact ceea ce *domină* astăzi discursul, în momentul în care o nouă dezordine mondială încearcă să-și instaleze neo-capitalismul și neo-liberalismul, nici o negație nu reușește să se debaraseze de toate fantomele lui Marx. Hegemonia își organizează întotdeauna represiunea și, prin urmare, confirmarea unei obsesii care bântuie. Obsesia care bântuie aparține structurii oricărei hegemonii¹. Dar, inițial, nu aveam în deschiderea lucrării exordiul din *Manifest*, într-un fel aparent diferit, Marx și Engels vorbeau *acolo* deja, în 1847-48, despre spectru și, mai precis, despre „spectrul comunismului" (*das Gespenst des Kommunismus*). Spectru terifiant pentru toate puterile bătrânei Europe (*alle Mächte des alten Europa*), dar spectrul unui comunism care, atunci, *urma să vină*. Desigur, al unui comunism deja cu puțință de numit (și cu mult înainte de Liga celor Drepti sau de Liga Comuniștilor), dar care încă urma să vină, dincolo de numele său. Promis deja, însă numai promis. Spectru cu atât mai terifiant, vor spune unii. Da, cu condiția să putem disocia între un va-să-vină și o re-venire a unui spectru. Să nu uităm, în jurul anului 1848, cea dinții

1. Pentru o nouă aplicație, într-un stil „deconstructiv", a conceptului de *hegemonie*, trimit la lucrările lui Ernesto Laclau.

78

SPECTRELE LUI MARX

Internațională a trebuit să rămână aproape secretă. Spectrul era acolo (or, ce înseamnă această *ființă-acolo [etre-lă]* a unui spectru ? ce fel de prezență are un spectru ? este singura întrebare pe care am dori s-o punem aici), însă ceea pentru care el era un spectru, comunismul (*dos Gespenst des Kommunismus*), acesta, prin definiție, nu era acolo. Era temut în calitate de comunism ce urma să vină. Sub acest nume, se anunțase deja, de destul de multă vreme, dar nu era încă *acolo*. Nu este decât un spectru, păreau să spună, pe atunci, pentru a se liniști, acești aliați ai bătrânei Europe: numai să nu cumva să devină, în viitor, o realitate efectivă, în mod efectiv prezentă, manifestă, non-secretă. Întrebarea care se punea bătrânei Europe era deja întrebarea viitorului, întrebarea „*whither I*” „*whither communism* ?”, dacă nu cumva „*whither marxism* ?”. Că pe atunci era vorba de viitorul comunismului sau despre comunism în viitor, această întrebare angoasă nu consta numai în a ști cum, în ce fel comunismul va afecta, în viitor, istoria europeană, ci și, mai înfundată deja, mai estompată, dacă va mai exista un viitor și o istorie - pur și simplu - pentru Europa, în 1848, discursul hegelian asupra sfârșitului istoriei în știința absolută răsunase deja în Europa și intrase în consonanță cu o mulțime de alte voci. Însă comunismul se deosebea în mod esențial de alte mișcări muncitorești prin caracterul său *internațional*. Nici o altă mișcare politică organizată din istoria umanității nu se mai prezentase ca *geo-politică*, inaugurând astfel spațiul care este acum al nostru și care astăzi atinge limitele pământului și limitele politicului.

Reprezentanții acestor forțe sau ai tuturor acestor puteri (*alle Mächte*), mai precis statele, voiau să *fie liniștiți*. Voiau să fie siguri. Așadar, erau siguri, căci nu există nici o diferență între „a fi sigur” și „a vrea să fii sigur”. Siguri și convinși că între un spectru și o realitate efectivă prezentă, între un spirit și o *Wirklichkeit*, frontiera era asigurată. Ea *trebuia* să fie asigurată. Ar *trebui* să fie asigurată. Nu, *ar fi trebuit* să fie. De altfel, ei împărtășeau siguranța acestei certitudini cu *Marx însuși* (este vorba despre toată istoria, vom reveni la această idee: în ceea ce-l privește, Marx se gîndea, desigur, dinspre latura lui, de cealaltă parte, că frontiera între fantomă și efecti-vitate ar trebui trecută, ca și utopia, printr-o *realizare*, adică printr-o revoluție; dar, *la rîndul lui*, el nu va fi încetat să

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

79

creadă, să încerce să creadă în existența acestei granițe, ca limită reală și distincție conceptuală. Și el ? Nu el, cineva în el. Cine? „Marxistul” care va genera ceea ce va fi dominat atît timp sub denumirea de „marxism”. Și care a fost, deopotrivă, bîntuit de ceea ce încerca să excludă).

Astăzi, după mai bine de un secol și jumătate, numeroși sînt cei care, pretutindeni în lume, par să fie la fel de angoasați de spectrul comunismului, la fel de convinși că nu este vorba decât despre un spectru, dar nu în carne și oase, fără realitate prezentă, fără efectivitate, fără actualitate, numai că, de data aceasta, de un spectru pretins a fi trecut. N-a fost decât un spectru, auzim astăzi, pretutindeni, o iluzie, o fantasmă sau o fantomă (*floratio saies: «'tis but our Fantasie», And will not let beleefe take hold ofhim*). Suspin de ușurare încă îngrijorat: să facem în așa fel încît pe viitor să nu mai revină! În fond, spectrul este viitorul, el urmează întotdeauna să vină, el nu se prezintă decât drept ceea ce ar putea veni sau re-veni: în viitor, spuneau marile puteri ale bătrânei Europe din secolul trecut, în viitor el nu trebuie să prindă viață. Nici în public și nici în taină, pe ascuns, în viitor, auzim astăzi, pretutindeni, trebuie ca el să nu se re-încarneze: nu trebuie să-l lăsăm să re-vină, din moment ce a trecut. În ce constă cu exactitate diferența dintre un secol și altul, de la un secol la altul? Să fie oare

diferența dintre o lume trecută - în care spectrul reprezenta o amenințare ce sta să vină - și o lume prezentă, cea de astăzi, în care spectrul ar reprezenta o amenințare pe care unii ar vrea s-o creadă trecută și a cărei întoarcere ar mai trebui, încă, chiar și în viitor, conjurată?

De ce, în ambele cazuri, spectrul este resimțit deopotrivă ca o amenințare? Care este timpul și care este istoria, povestea unui spectru? Există un prezent al spectrului? Își ordonează el venirile și plecările în funcție de succesiunea liniară a unui înainte și a unui apoi, între un prezent-trecut, un prezent-prezent și un prezent-viitor, între un „timp real” și un „timp amânat” ?

Dacă există ceva de natura spectralității, sînt numeroase motive care să ne facă să ne îndoim de această liniștitoare ordine de prezenturi și mai ales de granița dintre prezent, realitatea actuală sau prezentă a prezentului și tot ce i-am putea

80

SPECTRELE LUI MARX

opune: absența, non-prezența, in-efectivitatea, in-actualitatea, virtualitatea sau chiar simulacrul în general etc. Mai întîi trebuie și avem de ce ne îndoi de contemporaneitatea cu sine și față de sine a prezentului, înainte de a ști dacă putem face deosebirea dintre spectrul trecutului și cel al viitorului, dintre cel al prezentului trecut și cel al prezentului viitor, trebuie, poate, să ne întrebăm dacă *efectul de spectralitate* nu constă tocmai în a dejuca această opoziție, ba chiar această dialectică, dintre prezența efectivă și celălalt, alteritatea sa. Trebuie, poate, să ne întrebăm dacă această opoziție, fie ea și dialectică, n-a fost întotdeauna un domeniu închis și o axiomatică comună pentru antagonismul dintre marxism și cohorta sau alianța adversarilor săi.

Să-mi fie iertată această formulare, puțin cam prea abstractă, pentru un început.

La mijlocul secolului trecut s-a constituit o alianță contra acestui spectru și pentru a alunga răul. Marx nu numea această coaliție o Sfîntă Alianță, expresie pe care o folosește în alte ocazii, în *Manifest*, alianța conjuraților angoasați alături, în mod mai mult sau mai puțin secret, o nobilime și un cler - în bătrînul castel al Europei, în vederea unei incredibile expediții contra a ceea ce va fi bîntuit noaptea acestor stăpîni. În amurg, înainte sau după o noapte de coșmar, la sfîrșitul presupus al istoriei are loc o „sfîntă vînătoare, o goană înverșunată, o hăituire a acestui spectru”: „Toate puterile bătrînei Europe s-au aliat (*verbundet*) într-o sfîntă hăituire înverșunată contra acestui spectru (*zu einer heiligen Hetzjagd gegen dies Gespenst*)”.

Iată, dar, că ar fi posibil să te aliezi în taină contra unui spectru. Dacă Marx și-ar fi scris *Manifestul* în limba mea și dacă ar fi fost ajutat să o facă, așa cum un francez poate oricînd spera, sînt sigur că s-ar fi folosit de cuvîntul „conjuratie”, conjurație. Apoi, el ar fi diagnosticat aceeași conjurație și astăzi, dar de data aceasta nu numai în bătrîna Europă, ci și în noua Europă, în Lumea Nouă, de care era deja foarte interesat, încă de acum un secol și jumătate, și chiar pretutindeni în lume, în noua ordine mondială în care s-ar exercita încă hegemonia acestei lumi noi, vreau să spun a Statelor Unite, o hegemonie mai mult sau mai puțin critică, mai mult și mai puțin asigurată decît oricînd.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

81

Cuvîntul *conjuratie* are șansa de a face ca sensul lui să lucreze, să opereze și să producă, fără reapropriere posibilă, o plusvaloare pentru totdeauna rătăcitoare. Mai întîi, el capitalizează două ordine de valori semantice. Ce este o „conjuratie” (*conjuraton*)?

Substantivul francez *conjuraton* alături și articulează între ele semnificațiile a două cuvinte englezești - și, deopotrivă, a două cuvinte germane.

1. *Pe de o parte*, „*conjuraton*” înseamnă „*conjuraton*” (omonimul său englez), cuvînt care, la rîndul lui, denumeste două lucruri în același timp.

a. *Pe de o parte*, conspirația (*conspiracy*, în germană *Versch-worung*) celor care se angajează în mod solemn, uneori secret, jurînd împreună, printr-un jurămînt (*oath*, *Schwur*), să lupte contra unei puteri superioare. La acest tip de conjurație se referă Hamlet atunci cînd evocă viziunea („*Vision*”) de mai devreme și pe acel „*honest Ghost*”, atunci cînd le cere lui Horațio și lui Marcellus să jure („*swear't*”, „*Consent to swear*”). Le cere să jure pe sabia sa („*upon my sword*”), dar și să jure sau să se conjure *în ceea ce privește apariția spectrală însăși* și să promită de a păstra secretul referitor la o cinstită fantomă care, de dedesubtul scenei, în conjurație cu Hamlet, le cere același lucru celor doi conjurați: „(*Ghost cries under the Stage : Swear* ¹)”. Chiar apariția poruncește o conjurație care să *țină secretă apariția* și să promită secretul în legătură cu cel care le cere o asemenea conjurație: nu trebuie să știm de unde vine injoncțiunea, conjurația, secretul promis. Un fiu și „onorabila fantomă” a tatălui, fantoma presupusă a fi onorabilă, spiritul tatălui, conspiră, pentru a face posibilă împlinirea unui asemenea eveniment.

b. *Pe de altă parte*, „*conjuration*” înseamnă incantația magică destinată să *evoce*, să *facă*, prin voce, ca ceva să vină, *să convoace* o vrajă, un farmec sau un spirit. Pe scurt, conjurație înseamnă chemarea care, *prin voce*, face să vină și care, așadar, prin definiție, face să vină *ceea ce nu este acolo* în momentul prezent al chemării. Această voce nu descrie, ceea ce ea spune nu constată nimic, vorbirea ei face să sosească, determină

1. Duhul (*dedesubt*): *Jurați!* (în lb. engl. în original) (n.t.).

82

SPECTRELE LUI MARX

sosirea. Acesta este sensul în care o întîlnim rostită de Poet, în deschiderea piesei *Timon din Atena*. După ce întreabă „Cum merge lumea ?” (*Jiow goes the world ?*) și după ce Pictorul îi răspunde „Se roade, domnule, pe măsură ce îmbătrînește” (*J.t wears, şir, as it grows*), Poetul exclamă „Asta ştiu./ Nimic deosebit? Nimic ciudat/ Ce n-a ajuns la gura gloatei?”. Intră, pe uși diferite, un giuvaergiu, un negustor și alți furnizori: „Ah, magie-a banului! Pe-aceste duhuri/ Tu le-ai chemat (*conjur'd to attend*). îl ştii pe negustor”:

„*Ay that's well known; But what particular rarity ? what stränge, Which manifold record not matches ? See, Magic of bounty I all these spirits thy power Hath conjur'd to attend. I know the merchant*”.

Marx evocă nu numai o dată, mai ales în *Ideologia germană*, piesa *Timon din Atena*, ca și *Neguțătorul din Veneția*. Capitolul despre „Conciliul de la Leipzig - Sfîntul Max” ne oferă și el - o vom preciza mai tîrziu - un scurt tratat al spiritului sau o interminabilă teatralizare a fantomelor. O anumită „Concluzie comunistă” ¹ se referă la *Timon din Atena* și trimite la ea. Același citat va apărea din nou în prima versiune din *Contribuții la critica economiei politice*. Este vorba despre o dez--încarnare, dez--întupare spectralizantă. Apariție a corpului fără corpul banilor: nu a corpului fără viață sau a cadavrului, ci apariție a unei vieți fără viață personală și fără proprietate individuală. Nu fără identitate (fantomă este un „cine”, nu este ceva ce ține de simulacru, în general, ea are un fel de corp, însă fără proprietate, fără drept de proprietate „reală” sau „personală”). Trebuie să analizăm acest ceva propriu al proprietății și felul în care proprietatea (*Eigentum*) generală a banilor neutralizează, dez--încarnează, privează de diferența sa orice proprietate (*Eigentiimlichkeit*) personală. De mai multe secole, geniul lui Shakespeare va fi înțeles această spectralizare a propriului și o va fi exprimat mai bine ca oricine altcineva. Un *ingenium* al genialității sale paterne servește drept referință, drept cauciune sau confirmare în polemică, adică în războaiele

1. K. Marx, F. Engels, *Ideologia germană*, trad. fr. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Editions sociales, 1968, pp. 262-263.

INJONCȚIUNI ALE LUI MARX

83

în curs de desfășurare - tocmai în ceea ce privește spectrul fiduciar, valoarea, banii sau semnul lor monetar, aurul:

„Shakespeare știa mai bine decât mic-burghezii noștri pasionați de teorie (*unser theoretisierender Kleinbürger*) cât de puțin au de-a face banii, formă a proprietății celei mai generale dintre toate (*die allgemeinste Form des Eigentums*), cu particularitățile persoanei (*mit der persönlichen Eigentiimlichkeit*) [...]”.

Citatul va face să apară totodată, să transpară — beneficiu suplimentar, dar, cu adevărat, absolut necesar - o fetișizare teologizantă, cea care va lega întotdeauna ireductibil ideologia de religie (de idol sau de fetiș), ca de figura sa principală, un soi de „zeu vizibil” căruia i se adresează adorația, ruga, invocația (*Thou visible god*). Religia nu a fost niciodată pentru Marx - vom reveni asupra acestui aspect - o ideologie printre altele. Ceea ce geniul unui mare poet - și spiritul unui mare tată - va fi enunțat, într-un fulger profetic, ajungând dintr-o dată mai repede și mai departe, pare să spună Marx, decât mărunții noștri confrăți burghezi în teorie economică, este devenirea-zeu a aurului, fantomă și idol în același timp, un zeu sensibil. După ce notează eterogenitatea dintre proprietatea banilor și proprietatea personală (ele au „atît de puțin de-a face” una cu alta), Marx adaugă, precizare deloc de neglijat, după cît mi se pare, că în realitate ele nu sînt numai diferite, ci și opuse (*entgegensetzt*). Și acesta este momentul în care, tăind în corpul textului după niște selecții pe care ar trebui să le analizăm mai îndeaproape, el smulge un lung pasaj din această prodigioasă scenă din *Timon din Atena* (actul IV, scena III). Lui Marx îi plac cuvintele acestei imprecății. Nu trebuie niciodată să trecem sub tăcere imprecăția a ceea ce este just. Nu trebuie niciodată să o facem să tacă în textul cel mai analitic al lui Marx. O imprecăție nu teoretizează, ea nu se mulțumește să afirme ceea ce este, ea strigă adevărul, ea promite și provoacă. Așa cum arată și numele, ea nu este altceva decât o rugă. Această rugă înfierează, sortește blestemului. Marx își apropiază aceste cuvinte ale imprecăției cu o plăcere ale cărei semne nu ne pot înșela. Declarîndu-și ura pentru speța umană (*J am Misanthropos, and hate mankind*¹), cu furia

1. Sînt mizantrop și îi urăsc pe oameni (în lb. engl. în original) (n.t.).

84

SPECTRELE LUI MARX

unui profet evreu și uneori cu înseși cuvintele lui Ezechiel, Timon blestemă corupția, aruncă anatema, înjură prostituția: prostituția în fața aurului - și prostituția însăși a aurului. Totuși, el analizează pe îndelete, fără grabă, alchimia care transfigurează, denunță răsturnarea valorilor, falsificarea și mai ales sperjurul a cărui lege este. Ne putem imagina nerăbdătoarea răbdare a lui Marx (mai mult decât pe a lui Engels) atunci cînd transcrie, îndelung, cu pana sa, în germană, furia unei imprecății profetice:

Atît cît este-aici va preschimba

în alb ce-i negru și-n frumos ce-i hîd,

Ce-i rău va face bun; ce-i josnic, nobil,

Bătrînii vor fi tineri, iar cei lași

Viteji neîntrepuți...

...Acest sclav arămiu

Dă leprei nuri...

...tot el

I-aduce-un nou bărbat vădanei slute

Și-nmiresmează ca pe-o zi de mai

Pe-aceea ce deschide-atît de larg

Buboaiele si bolnița...

Tu, zeu aievea (*Thou visible god*) Care-ntorloci și faci să se sărute Ce nu se poate-ntorloca!

sichtbare Gottheit,

Die du Unmoglichkeiten eng verbriiderst Zum Kusz sie zwingst!

Printre toate trăsăturile acestui uriaș blestem al blestemului, Marx va fi trebuit să șteargă, în economia unui lung citat, pe acelea care, aici, ne interesează cel mai mult, cum ar fi, de

exemplu, aporiile și acel *double bind* care împing actul de a înjura și actul de a conjura în istoria însăși a venalității, în clipa în care, cu o lopată în mâini, înhumează aurul, grupa-rul-profet, care este orice numai nu un umanist, nu se mulțumește să evoce anularea jurămintelor solemne, nașterea și moartea religiilor („*This yellow slave Will knit and break religions; bless the accurs'd*” — „Acest sclav arămiu/ Desferecă și ferecă religii:/ Pe blestemați îi binecuvîntează”); Timon îl conjură și pe celălalt, îi cere stăruitor să promită, dar el

INJONCTIUNI ALE LUI MARX
85

conjură prin sperjur și totodată mărturisindu-și sperjurul, printr-unul și același gest bifid. În realitate, el conjură *mimînd adevărul, prefăcîndu-se*, cel puțin, a-l face să promită. Dar dacă se preface că face să promită, în realitate este vorba de a face să promită că *nu* își ține promisiunea, adică îl face să nu promită, prefăcîndu-se numai că promite: a jura fals sau a abjura în chiar clipa jurămintului; apoi, în consecința aceleiași logici, el conjură să evite jurămintele, într-un cuvînt, ca și cum ar zice: nu jurați, vă conjur, abjurați-vă dreptul de ajura, renunțați la capacitatea voastră de a jura, de altfel nici nu vi se cer jurămintele, vi se cere să fiți acei ce n-au depus jurămintul de fidelitate, exact ceea ce sînteti voi (>*you are noi oathable*”), voi, tîrfe, voi care sînteti prostituția însăși, voi care vă vindeți aurului, voi care vă vindeți pentru aur, voi, cei care vă sortiți indiferenței generale, voi care confundați prin echivalare propriul și impropriul, creditul și discreditația, credința și minciuna, „ceea ce este adevărat și fals”, jurămintul, sperjurul și abjurarea etc. Voi, tîrfe ale banului, ați merge pînă într-acolo încît să vă abjurați (*forswear*) meseria sau vocația (de tîrfă sperjură), totul pentru bani. Așa cum, pentru bani, o codoasă ar renunța chiar și la tîrfele sale.

Aici este vorba despre esența însăși a omenirii. *Double bind* absolut atît în ceea ce privește *bind*, ca și în ceea ce privește *bond*. Nefericire nesfîrșită și șansă incalculabilă a performativului - aici, numit literal („*perform*”, „*perform none*” - acestea sînt cuvintele lui Timon atunci cînd conjură să *promită că nu va ține o promisiune*, recurgînd astfel la sperjur sau la abjurare). Fortă, dar și slăbiciune a unui discurs a-omenesc despre om. Timon către Alcibiade (actul IV, scena III):

promise me friendship, but perform none: if thou wilt not promise, the gods plague thee, for thou art a man / if thou dost perform, confound thee, for thou art a man !”

„Făgăduiește-mi prietenia, dar nu săvîrși nici o faptă de prieten. Dacă nu făgăduiești nimic, să te pedepsească zeii că ești om! Dacă săvîrșești ceva, să te nimicească pentru că ești om!”.

Apoi către Phryne et Timandra care cer aur - și dacă Timon are mai mult:

86

SPECTRELE LUI MARX

„*Enough to make a whore forswear her trade, And to make whores a bawd. Hold up, you sluts, Your aprons mountant: you are not oathable, Although, I know, you'll sivear, terribly swear Into strong shudders and to heavenly agues The immortal gods that hear you, spare your oath, FU trust to your conditions: be whores still*”.

„Destul ca tîrfele și verigașii

Să-și schimbe rostul lor.

[mai aproape de litera textului: destul pentru a-și abjura meseria, negoțul, profesia, în măsura în care ele implică angajamentul unei profesii de credință]

Sus șorțul, scîrbe!

Pe jurământul nostru preț nu pun
[*you are not oathable*: nu sînteți dintre cei care pot depune
jurământ de fidelitate sau care l-au depus]
Deși jurați atît de crunt că zeii
Cînd vă aud, sînt zgîlțîiați de friguri
Deci, nu jurați — mă-ncred în firea voastră;
Rămîneți tîrfe veșnic".

Adresîndu-se prostituției sau cultului banului, fetișismului sau idolatriei înseși, Timon se încrede. Face dovada, crede, vrea într-adevăr să *acorde credit* (*I'll trust*), dar numai în implicația unei hiperbole paradoxale: el însuși simulează că face dovada celui care, în străfundurile abjurării, în adîncul a ceea ce nu este nici măcar capabil sau demn de jurământ (*„you are not oathable”*), rămîne, cu toate acestea, credincios unui instinct firesc, ca și cum ar exista un angajament al instinctului, o credință față de sine a naturii instinctuale, un jurământ al naturii vii, înainte de jurământul convenției, al societății sau al dreptului. Este vorba despre fidelitatea față de infidelitate, despre constanța în sperjur. Această viață se aservește în mod sistematic, în această privință îi putem acorda credit (*trust*), ea se supune, se pliază în mod infailibil puterii indifferente, acestei puteri de indifferență mortală care este banul. Diabolică, în mod radical rea în această privință, natura este prostituție, ea se aservește cu fidelitate, aici putem avea încredere în ea, ea se aservește la ceea ce este trădarea însăși, sperjurul, abjurarea, minciuna și simulacrul.

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

87

Care nu sînt niciodată departe de spectru. Căci e un lucru bine cunoscut: Marx a descris întotdeauna banii, și mai exact semnul monetar, în figura aparenței sau a simulacrlui, mai precis, a fantomei. Și nu numai că i-a descris, el i-a și definit, dar prezentarea conceptului în formă de figură părea să descrie un anume „lucru” spectral, adică „pe cineva”. Care este necesitatea acestei prezentări în figurație ? În ce raport se află ea cu conceptul? Este unul contingent? Iată forma clasică a întrebării noastre. Dat fiind că noi nu credem, aici, în nici o contingentă, vom ajunge chiar să ne îngrijorăm de forma clasică (în fond kantiană) a acestei întrebări care pare să secundarizeze sau să țină la distanță schema figurală, chiar și atunci cînd o ia în serios. *Critica economiei politice*¹ ne explică în ce fel existența (*Dasein*) monedei, *Dasein-ul* metalic, aur sau argint, produce un *rest*. Acest rest nu este, nu rămîne, tocmai, decît umbra unui mare nume: „*Was ubrigbleibt ist magni nominis umbra*” - „Corpul monedei nu este decît o umbră (*nur noch ein Schatten*)”². „întreaga mișcare de idealizare (*Idealisierung*) pe care Marx o descrie atunci, fie că este vorba de monedă, mărunțiș sau de ideologeme, este o producție de fantome, de iluzii, de simulacre, de aparențe sau apariții (*Schein-dasein* a unei *Schein-Sovereign* și a unei *Schein-gold*). Ceva mai tîrziu, el va apropia această virtute spectrală a monedei de ceea ce, în dorința de teaurizare, speculează asupra folosirii banilor *după moarte*, pe lumea cealaltă (*nach dem Tode in der andern Welt*)³. *Geld*, *Geist*, *Geiz*: ca și cum banii (*Geld*) ar fi, în același timp, originea spiritului (*Geist*) și a avariției (*Geiz*). *Im Geld liegt der Ursprung des Geizes*, spune Plinius, citat de Marx, imediat după aceea. În altă parte, ecuația între *Gaz* și *Geist* vine să se adauge lanțului⁴. Metamorfoza mărfurilor (*Die Metamor-phrase der Waren*) era deja un proces de idealizare transfigurantă pe care îl putem numi, în mod legitim, spectropoetică. Atunci cînd statul emite bancnota de hîrtie forțînd cursul, intervenția lui este comparată cu o „magie” (*Magie*) care asigură

1. *Contribuții la critica economiei politice*, II B, II C (Numerarul. Semnul de valoare), trad. fr. M. Husson,

G. Badia, Editions sociales, 1957, p. 77.

2. *Ibidem*.

3. *Ibidem*, p. 95.

4. *Ibidem*, p. 97. Este, aici, un lanț semantic, pe care l-am analizat în *Glas* (la Hegel) și în *De l'esprit, Heidegger et la Question*.

88

SPECTRELE LUI MARX

transmutația hîrtiei în aur. Atunci apare statul, căci este vorba de o aparență, ba chiar de o apariție, el pare, acum, prin magia acestei ștampile [cea care marchează aurul și imprimă moneda], să metamorfozeze hîrtia în aur (*scheint jetzt durch die Magie seines Stempels Papier in Gold zu verwandeln*¹). Această magie se agită întotdeauna pe lângă fantome, face afaceri cu ele, ea manipulează sau se agită *ea însăși*, ea devine o afacere, afacerea pe care o face în elementul însuși al obsesiei care bîntuie. Iar această afacere îi atrage pe ciocli, pe cei care tratează cadavrele, dar pentru a le fura, pentru a-i face să dispară pe dispăruți, ceea ce rămîne condiția „apariției” lor. Comerț și teatru de gropari, în epocile de criză socială, atunci cînd „*nervus rerum*” social este, spune Marx, „înmormîntat (*bestattet*) alături de corpul al cărui nerv este”, ascunderea speculativă a comorii nu îngroapă decît „un metal inutil”, lipsit de sufletul său de capital (*Geldseele*). Această scenă a ascunderii, a îngropării nu ne amintește numai de marea scenă a cimitirului și a groparilor din *Hamlet*, atunci cînd unul dintre ei sugerează că opera unui „*grave-maker*” durează mai mult decît oricare alta: pînă la Judecata de Apoi. Această scenă a îngropării aurului evocă, o dată în plus, și cu mai multă precizie, pe Timon din Atena, în retorica funerară a lui Marx, „metalul inutil” al comorii devine, după înmormîntare, aidoma cenușii răcite (*ausgebrannte Asche*) a circulației, ca un *caput mortuum* al său, reziduul său chimic, în elucubrația lui, în delirul său nocturn (*Hirngespinnst*), avarul, cel care tezaurizează, speculantul devine un martir al valorii de schimb. El nu mai schimbă, pentru că visează la un schimb pur. (Și vom vedea ceva mai încolo în ce fel, în *Capitalul*, apariția valorii de schimb este întocmai o apariție, am zice noi, o viziune, o halucinație, o apariție în *mod propriu* spectrală, dacă această figură nu ne-ar interzice să vorbim, aici, în mod propriu, despre propriu.) Omul cu comoara se comportă atunci ca un alchimist (*alchimistisch*), speculează asupra fantomelor, asupra „elixirelor vieții”, a „pietrei filozofale”. Speculația este întotdeauna fascinată, captivată de spectru. Că această alchimie rămîne sortită apariției spectrului, obsesiei care bîntuie sau reîntoarcerii fantomelor (*revenants*), iată ceea ce apare în literalitatea unui text pe

1. *Ibidem*, pp. 86 și 96.

INJONȚIUNI ALE LUI MARX

89

care traducerile îl neglijează uneori. Atunci cînd, în același pasaj, Marx descrie transmutația, este vorba despre obsesia care bîntuie. Ceea ce operează într-un mod alchimic sînt schimburile sau amestecurile de fantome (*revenants*), compozițiile sau conversiile în *mod nebunesc spectral*. Lexicul bîntuirii și al fantomelor (*Spuk, spuken*) ocupă avanscena. Ceea ce se traduce prin „fantasmagorie a unei alchimii nebunești” („Forma fluidă a bogăției și forma sa pietrificată, elixir pentru viață și piatră filozofală, se amestecă, se întreș în fantasmagoria unei alchimii nebunești”¹, este „[...] *spuken alchimistisch toii durcheinander*”).

Altfel spus, și vom reveni la aceasta neîncetat, lui Marx nu-i plac mai mult fantomele decît adversarii săi. El nu vrea să creadă în ele. Însă nu se gîndește decît la asta. El crede îndeajuns în ceea ce s-ar părea că le-ar putea distinge de realitatea efectivă, de efectivitatea vie. El crede că le poate opune, așa cum opui moartea vieții sau deșartele aparențe ale simulacrului prezenței reale. El crede îndeajuns în granița dintre această opoziție pentru a dori să denunțe, să alunge sau să exorcizeze spectrele, dar prin analiză critică și nu prin cine știe ce contra-magie. Dar cum să deosebești între analiza care atacă tocmai magia și contra-magia în care ea însăși riscă să conștă încă? Ne vom pune încă o dată această întrebare, de exemplu, referitor la *Ideologia germană*. „Conciliul de la Leipzig - Sfîntul Max” (Stirner) organizează și el - trebuie să o amintim înainte să revenim asupra acestei probleme, mai tîrziu - o irezistibilă dar interminabilă vînătoare de fantomă (*Gespenst*) și de *revenant* (*Spuk*). Irezistibilă, asemenea unei critici eficiente, dar și asemenea unei compulsiuni, interminabilă, așa cum se spune despre o analiză, și apropierea n-ar avea, desigur, nimic fortuit.

Această ostilitate față de fantome, o ostilitate înspăimîntată, terifiată, care, uneori, se apără de teroare prin hohote de rîs, este, poate, ceea ce Marx va fi avut întotdeauna în comun cu adversarii săi. El va fi dorit, de asemenea, să *conjure* fantomele și tot ceea ce nu era nici viață, nici moarte, mai exact, re-apariția unei apariții care nu va fi niciodată nici apărutul, nici dispărutul, nici fenomenul, nici contrariul său. El va fi vrut

1. *Ibidem*, p. 98.

90

SPECTRELE LUI MARX

să conjure fantoma *ca și* conjurații bătrînei Europe, cărora *Manifestul* le declară război. Oricît de imposibil de ispășit rămîne acest război și oricît de necesară ar rămîne această revoluție, el conspiră *cu aceștia* pentru a *exorcizanaliza* spectralitatea spectrului. Și astăzi, sau mâine, aceasta va fi, poate, problema noastră.

2. Căci, *pe de altă parte*, „*conjurat*” înseamnă și „*conju-rem*” (*Beschworung*), adică exorcismul magic care, dimpotrivă, tinde să expulzeze spiritul malefic ce va fi fost chemat sau convocat (OED: „*The exorcising of spirits by invocation*”, „*the exercise of magical or occult influence*”).

O conjurație este mai întîi o alianță, desigur, uneori o alianță politică, mai mult sau mai puțin secretă, dacă nu chiar tacită, un complot sau o conspirație. Este vorba, întotdeauna, de a neutraliza o hegemonie sau de a răsturna o putere, (în Evul Mediu, *conjurația* desemna și credința jurată prin care burghezii se asociau, uneori, contra unui prinț, pentru a întemeia orașele libere.) în societatea ocultă a conjuraților, anumiți supuși, individuali sau colectivi, reprezintă forțe și se aliază în numele unor interese comune pentru a ține piept unui adversar politic redutabil, adică pentru a-1 conjura. Intru-cît a conjura înseamnă, *de asemenea*, a exorciza: a încerca, totodată, să distrugi și să anulezi o forță malignă, demonizată, diabolizată, cel mai adesea un spirit răufăcător, un spectru, un fel de fantomă care revine sau amenință încă să revină *post-mortem*. Exorcismul conjură răul conform unor căi ele însele iraționale și conform unor practici magice, misterioase, ba chiar mistificatoare. Desigur, fără să excludă procedura analitică și raționalizarea argumentativă, exorcismul constă în a repeta în modul incantației că mortul este bun mort. El operează *prin formule*, și uneori formulele teoretice joacă acest rol cu o eficiență cu atît mai mare cu cît ea dă valoare naturii lor magice, dogmatismului lor autoritar, puterii oculte pe care ele o au în comun cu ceea ce pretind a înfrunta în luptă.

Dar exorcismul eficient nu se preface a constata moartea decît pentru a trimite la moarte. Așa cum ar face un medic legist, el declară moartea, dar, aici, o face pentru a da această moarte. Este o tactică bine cunoscută. Forma de constatare tinde să asigure liniștea. Constatarea este eficientă. Ea vrea

INJONCTIUNI ALE LUI MARX

91

și trebuie să fie *într-adevăr* și în efectivitate. Este *în mod efectiv* un performativ. Dar aici efectivitatea se fantomalizează pe sine însăși. Este vorba, într-adevăr, de un performativ care încearcă să asigure, să liniștească, dar care caută mai întîi să se liniștească pe sine, asigurîndu-se că nimic nu este mai puțin sigur decît că lucrul căruia i-ar dori moartea este bun mort. El vorbește în numele vieții, el pretinde că știe ce este ea. Cine o știe mai bine decît o ființă vie? pare să-și spună el, fără să rîdă. El încearcă să (se) convingă acolo unde (se) sperie: iată că ceea ce se menținea în viață, (își) spune el, nu mai este viu, asta nu rămîne eficient în moartea însăși, fiți liniștiți. (Este vorba aici de un fel de a nu voi să știi ceea ce orice ființă vie știe fără să învețe și fără să știe, anume că mortul poate fi uneori mai puternic decît ființa vie; și iată de ce nu e niciodată ușor să interpretezi o filozofie ca filozofie sau ca

ontologie a vieții, nu e simplu, ceea ce înseamnă că e întotdeauna prea simplu, incontestabil, precum ceva de la sine înțeles, dar, în fond, atât de puțin convingător, la fel de puțin ca o tautologie, o tauto-ontologie destul de heterologică, cea a lui Marx sau a oricui, care nu va readuce totul la viață decât cu condiția de a închide în ea moartea și alteritatea proprii celuilalt, fără de care riu ar fi ceea ce este.) Pe scurt, adeseori este vorba de a te preface a constata moartea acolo unde actul de deces este încă performativul unui act de război sau gesticulația neputincioasă, visul frământat al unei condamnări la moarte.

Capitolul 2

A conjura - marxismul

„*The time is out of joint*”: formula vorbește despre timp, ea spune și timpuZ, dar se referă în mod special la *acest* timp, la *aceste* timpuri, la un „timp de acum”, timpul acestui timp de acum, timpul acelei lumi care, pentru Hamlet, a fost un „timp al nostru”, numai o „lume de acum”, această epocă și nu alta. Acest predicat *spune* ceva despre timp și o *spune* la prezentul verbului *a fi* (*The time is out of joint*), dar dacă o spune *atunci*, în acel alt timp, la perfectul simplu, odată în trecut, cum ar mai putea fi el valabil pentru toate timpurile? Cu alte cuvinte, cum poate el să revină și cum se poate prezenta din nou, ca nou, ca noul? Cum poate fi el aici, din nou, dacă timpul său nu mai este aici? Cum poate fi el valabil de fiecare dată când încercăm să spunem „timpul nostru”? Într-o propoziție predicativă care se referă la timp, și mai exact la forma-prezent a timpului, prezentul gramatical al verbului *a fi*, la persoana a III-a indicativ, pare să ofere o ospitalitate predestinată revenirii tuturor spiritelor, cuvânt pe care e de ajuns să-l scriem la plural pentru a spune astfel, prin el, „bine ați venit” spectrelor. *A fi*, și mai ales când dincolo de infinitiv subînțelegem a fi *prezent*, nu este o vorbă de spirit, ci este cuvântul spiritului, *este* primul său corp verbal.

Un timp al lumii, astăzi, în aceste vremuri, o nouă „ordine mondială” încearcă să stabilizeze o dereglare nouă, cu necesitate nouă, instalând o formă de hegemonie fără precedent. Așadar, este vorba, ca întotdeauna de altfel, de o formă de război inedită. El seamănă, cel puțin, cu o mare „conjurație” împotriva marxismului, un „*conjurement*” al marxismului: o dată în plus, încă o tentativă, una nouă, mereu o nouă mobilizare de a lupta împotriva lui, împotriva a ceea ce reprezintă el și împotriva acelor pe care el îi reprezintă și va continua să-i reprezinte (ideea unei noi Internaționale), și de a combate o Internațională exorcizînd-o.

94

SPECTRELE LUI MARX

Foarte nouă și atât de veche, conjurația pare totodată puternică și, ca întotdeauna, îngrijorată, fragilă, angoasată. Pentru conjurați, dușmanul de conjurat poartă, desigur, numele de marxism. Dar de acum înainte ne e teamă să nu-l mai recunoaștem. Tremurăm la ipoteza că, datorită uneia dintre acele metamorfoze despre care Marx a vorbit atât de mult („metamorfoză” a fost, de-a lungul întregii sale vieți, unul dintre cuvintele sale preferate), un nou marxism nu ar mai avea chipul sub care ne obișnuiserăm să-l identificăm și să-l derutăm, să-l abatem din drumul lui. Poate că nu ne mai este teamă de marxiști, dar continuă să ne fie teamă de anumiți non-marxiști care n-au renunțat la moștenirea lui Marx, de cripto-marxiști, de pseudo- sau para-„marxiști”, care ar fi gata să preia ștafeta sub trăsăturile sau între ghilimelele pe care experții angoasați ai anticomunismului nu sînt antrenați să le demaște.

În afară de motivele pe care tocmai le-am expus, va trebui să privilegiem în continuare această figură a conjurației și din alte motive. Ele s-au anunțat deja. În cele două concepte de conjurație (*conjunction* și *conjurement*, *Verschworung* și *Beschworung*), trebuie să ținem seama și de o altă semnificație esențială. Este vorba despre semnificația actului care constă în a jura, a depune

jurământ, deci a promite, a decide, a-și asuma o *responsabilitate*, pe scurt, a se angaja într-un mod performativ. Și într-un fel mai mult sau mai puțin secret, deci mai mult sau mai puțin public, acolo unde această graniță între public și privat se deplasează neîncetat, rămânând mai puțin asigurată ca niciodată, ca și în cazul celei care ne-ar permite identificarea politicului. Iar această graniță capitală se deplasează pentru că mediumul în care ea se instituie, respectiv mediumul oferit de mass-media însăși (informație, presă, tele--comunicații, tehnno-tele-discursivitate, tehnno-tele-iconicitate, ceea ce, în general, asigură și determină *spațiarea* spațiului public, posibilitatea însăși a acelei *res publica* și fenomenalitatea politicului), acest element însuși nu este nici viu, nici mort, nici prezent, nici absent, el spectralizează. El nu ține nici de ontologie, nici de discursul asupra ființei ființării sau asupra esenței vieții sau a morții. El necesită ceea ce noi numim, mai degrabă din spirit de economie decât din dorința de a avea un cuvânt, *spectrologia* (*hantologie*). Categorie pe

A CONJURA - MARXISMUL

95

care o vom considera ireductibilă, și în primul rând la tot ceea ce face cu puțință, ontologia, teologia, onto-teologia pozitivă sau negativă.

Această dimensiune a interpretării performative, adică a unei interpretări care transformă exact ceea ce interpretează, va juca un rol indispensabil în ceea ce aș dori să spun în această seară. O interpretare care transformă ceea ce interpretează este o definiție a performativului tot atât de puțin ortodoxă în ceea ce privește *speech act theory*, cât și față de cea de-a XI-a Teză despre Feuerbach („Filozofii n-au făcut decât să *interpreteze*, în diferite feluri, lumea, ceea ce contează este să o *transforme*”: *Die Philosophen haben die Welt nur uerschieden* interpretiert; *es kommt aber drauf an, sie zu verändern*).

Dacă iau cuvântul în deschiderea acestui colocvii atât de impresionant, atât de ambițios, de necesar sau de periculos, unii ar spune chiar istoric; dacă, după îndelungi ezitări și în pofida limitelor evidente ale competenței mele, am acceptat totuși invitația cu care m-a onorat Bernd Magnus, nu o fac, în primul rând, pentru a ține un discurs filozofic și savant, înainte de toate, o fac pentru a nu ocoli o responsabilitate. Mai precis: pentru a supune discuției dumneavoastră câteva ipoteze privind natura unei asemenea responsabilități. Care este responsabilitatea noastră? Prin ce este ea istorică? Și întru cât are ea de-a face cu atâtea spectre?

Nimeni, după părerea mea, nu o poate *contesta*: o dogmatică încearcă să-și instaleze hegemonia mondială în condiții paradoxale și suspecte. Există astăzi, în lume, un discurs *dominant* sau, mai degrabă, pe cale să devină dominant, referitor la opera și la gândirea lui Marx, referitor la marxism (care este, poate, altceva), referitor la toate figurile trecute ale Internaționalei socialiste și ale revoluției universale, referitor la distrugerea mai mult sau mai puțin lentă a modelului revoluționar de inspirație marxistă, referitor la prăbușirea rapidă, precipitată, recentă a societăților care au încercat să-l pună în practică, cel puțin în ceea ce vom numi pentru moment, citind tot din *Manifest*, „vechea Europă” etc. Acest discurs dominator îmbracă adesea forma maniacală, jubilatoare și incantatorie pe care Freud o atribuia unei anumite faze așa-zis triumfătoare din travaliul doliului. Incantația se repetă și se ritualizează, ea ține și se menține prin niște formule, așa cum o cere orice

96

SPECTRELE LUI MARX

magie animistă. Ea revine la stereotip și la refren, în ritmul unui pas cadențat, ea proclamă: Marx a murit, comunismul a murit, e mort de-a binelea, cu toate speranțele, cu discursul, cu teoriile și practicile sale, trăiască capitalismul, trăiască piața, supraviețuiască liberalismul economic și politic!

Această hegemonie încearcă să-și instaleze dogmatica orchestrație în condiții suspecte și

paradoxale tocmai pentru că această conjurație triumfătoare se străduiește, într-adevăr, să tăgăduiască și, în acest scop, să se disimuleze, spunând că niciodată, din vecii vecilor istoriei, orizontul căruia i se celebrează acum supraviețuirea (respectiv, toate vechile modele ale lumii capitaliste și liberale) n-a fost mai sumbru, mai amenințător și mai amenințat. Și mai „istoric”, înțelegînd prin aceasta înscris într-un moment absolut inedit al unui proces la fel de supus unei legi de iterabilitate.

Ce facem noi, vorbind - încă de la aceste prime cuvinte -despre un discurs pe această temă în mod tendențios *dominant* și de o *incontestabilă* evidență?

Cel puțin *două lucruri*. Evident, recurgem la concepte gata făcute: 1. cel de hegemonie („discurs *dominant*”) și 2. cel de mărturie („evidență *incontestabilă*”). Va trebui să dăm socoteală de această folosire și să o justificăm.

1. Ne-am referit în mod implicit, îndeosebi pentru a vorbi despre ceea ce, presupun, nimeni n-ar putea contesta, la ceea ce organizează și comandă pretutindeni manifestația publică, la mărturia în spațiul public. Este vorba despre un ansamblu constituit din cel puțin *trei* locuri sau dispozitive inseparabile de cultura noastră.

a. Există, în primul rînd, cultura mai mult sau mai puțin propriu numită politică (discursurile oficiale ale partidelor și ale politicienilor aflați la putere în lume, mai peste tot acolo unde prevalează modelele occidentale, vorbirea sau retorica a ceea ce în Franța se numește „clasa politică”).

b. Există, de asemenea, cultura în mod confuz calificată drept mediatică: interpretări și „comunicări”, producție selectivă și ierarhizată a „informației” pe canale a căror putere a crescut într-un mod absolut inedit, într-un ritm care coincide, întocmai,

A CONJURA - MARXISMUL

97

desigur nu întîmplător, cu cel al prăbușirii regimurilor construite după model marxist, prăbușire la care acest ritm a contribuit din plin, dar - și nu e mai puțin important - sub forme, în moduri de apropiere și cu o viteză care afectează în același timp, în mod esențial, conceptul însuși de spațiu politic în democrațiile așa-zis liberale; și, în centrul acestui colocviu, problema tele-tehnologiei, a economiei și a puterii mediatice, în dimensiunea lor ireductibil spectrală, ar trebui să se mențină în centrul tuturor discuțiilor. Ce putem face cu schemele marxiste pentru a ne putea folosi de ele astăzi - teoretic și practic -, deci pentru a le schimba? Într-un cuvînt care ar rezuma, în fond, *poziția* pe care doresc să o apăr (iar ceea ce propun aici, scuzați-mă că repet această preocupare a mea, corespunde mai degrabă unei *luări de poziție* decît activității pe care ea ar antrena-o, ar presupune-o sau ar prefigura-o), aceste scheme par totodată indispensabile și insuficiente în forma lor actuală. Marx este unul dintre rarii gînditori ai trecutului care au luat în serios, cel puțin în principiul său, indisociabilitatea originară dintre tehnică și limbaj, respectiv tele-tehnica (întrucît orice limbaj este o tele-tehnică). Dar asta nu înseamnă să-l denigrăm, ci înseamnă chiar să vorbim în ceea ce vom îndrăzni încă să numim *spiritul lui Marx*, înseamnă să-l cităm aproape literal în propriile sale previziuni, înseamnă să *luăm act* și să *confirmăm*, decît a spune: în ceea ce privește tele-tehnica sau, cu alte cuvinte, în ceea ce privește deopotrivă știința, el nu putea avea acces la experiența și la anticipările care, astăzi, ne aparțin nouă.

c. Există, în fine, cultura savantă sau academică, în special cea a istoricilor, a sociologilor și a politologilor, a teoreticienilor literaturii, a antropologilor, a filozofilor și îndeosebi a filozofilor politicului, al căror discurs este el însuși transmis de editarea academică sau comercială, dar și mediatică, în genere. Căci nu va scăpa nimănui faptul că cele trei locuri, forme și puteri ale culturii pe care tocmai le-am identificat (discursul eminent politic al „clasei politice”, discursul mediatic și discursul intelectual, savant sau academic) sînt mai mult ca niciodată sudate

de către aceleași aparate sau de către aparate indisociabile. Aceste aparate sînt, fără îndoială, complexe, diferențiale, conflic-tuale, supradeterminate. Dar, oricare ar fi conflictele dintre ele,

98

SPECTRELE LUI MARX

oricare ar fi inegalitățile și supradeterminările, ele comunică și concură, în fiecare clipă, spre punctul celei mai înalte forțe, de natură a asigura hegemonia sau imperialismul despre care vorbim. Și o fac grație medierii operate de ceea ce, în sensul cel mai larg, cel mai nobil și, dată fiind accelerarea progreselor tehnice, cel mai invadator cu putință, poartă tocmai numele de mijloace de informare în masă. Hegemonia politico-econo-mică, la fel ca și dominația intelectuală sau discursivă trec, așa cum nu s-a mai întîmplat niciodată, și niciodată într-un asemenea grad și în asemenea forme nemaîntîlnite înainte, prin puterea tehnomediativă - adică o putere care, în mod diferențiat și totodată contradictoriu, *condiționează și pune în primejdie* întreaga democrație. Or, este vorba despre o putere, un ansamblu diferențiat de puteri pe care nu le putem analiza și, eventual, combate, pe de o parte, susține, pe de alta, fără să ținem seama de numeroasele efecte *spectrale*, de noua viteză de *aparitie* (să înțelegem acest termen în sens fantomatic) a simulacrului, a imaginii sintetice sau protetice a evenimentului virtual, a *ciberspațiului*, a arezonării, a apropiierilor și a speculațiilor care desfășoară astăzi puteri nebănuite. Vom spune că răspunsul la întrebarea dacă Marx și moștenitorii săi ne-au ajutat să gîndim și să analizăm, să tratăm acest fenomen este, în același timp, *da* și *nu*, *da*, în anumite privințe, *nu*, în altele și că trebuie să filtrăm, să alegem, să diferențiem și să re-structurăm întrebările, numai pentru a anunța, în chip de preliminar, tonul și forma generală a concluziilor noastre, mai exact, că *trebuie să ne asumăm moștenirea* marxismului, să ne asumăm ceea ce este cel mai „viu” în ea, adică, în mod paradoxal, ceea ce n-a conținut să readucă în actualitate problema vieții, a spiritului sau a spectralului, a vieții-morții dincolo de opoziția dintre viață și moarte. Va trebui să reafirmăm această moștenire, transformînd-o oricît de radical va fi nevoie. Această reafirmare ar rămîne totodată credincioasă față de ceea ce răsună în chemarea lui Marx - să spunem, încă o dată, în spiritul injoncțiunii sale - și conformă cu conceptul de moștenire, în general. Moștenirea nu este niciodată un *dat*, ea este întotdeauna o sarcină. Ea rămîne în fața noastră, în mod tot atît de incontestabil pe cît, chiar înainte de a o dori sau de a o refuza, noi sîntem moștenitori, și încă niște moștenitori îndoliați, ca toți moștenitorii, în mod special, ai ceea ce se

A CONJURA - MARXISMUL

99

numește marxism. A *fi*, acest cuvînt în care noi vedeam, mai înainte, cuvîntul spiritului, înseamnă, din același motiv, *a moșteni*. Toate întrebările referitoare la ființă sau la ceea ce trebuie să fie (sau să nu fie: *or not to be*) sînt chestiuni de moștenire. Nu există nici o feroare paseistă care să ne amintească acest fapt, nici o savoare tradiționalistă. Reacția, reacționarul sau reactivul nu sînt decît interpretări ale structurii de moștenire. Noi *sîntem* moștenitori, ceea ce nu înseamnă că *avem* ori că *primim* ceva anume, că vreo moștenire ne-ar îmbogăți cîndva cu una sau cu alta, ci că *ființa* a ceea ce sîntem *este*, înainte de toate, moștenire, fie că o dorim și că o știm, fie că nu. Și că nu putem decît să *depunem mărturie* pentru asta, după cum o spune atît de bine Holderlin. A depune mărturie ar însemna să depunem mărturie că *sîntem* în măsura în care *moștenim* ceea ce sîntem și, iată, cercul se închide, iată șansa sau finitudinea, moștenim chiar ceea ce ne permite să depunem mărturie pentru asta. Holderlin numește limbajul „cel mai primejdios dintre toate bunurile”, dat omului „pentru ca el să depună mărturie că a moștenit/ ceea ce este (*damit er zeuge, was er ſei/ geerbt zu haben*)”¹.

2. Atunci cînd, fie și doar cu titlu de ipoteză, propunem ideea că dogma referitoare la sfîrșitul marxismului și al societăților marxiste este, astăzi, cu vădită tendință, un „discurs dominant”, continuăm să vorbim, de bună seamă, în codul marxist. Nu trebuie să tăgăduim sau să disimulăm caracterul problematic al acestui gest. Unii nu ar greși prea tare dacă ar denunța în el un cerc vicios sau *opetitioprincipii*. Intr-adevăr, cel puțin provizoriu, acordăm credit acestei forme de analiză critică pe care am moștenit-o din marxism, într-o situație dată, și cu condiția ca ea să fie determinabilă și determinată, cum este cea a unui antagonism socio-politic, o forță hegemonică pare întotdeauna reprezentată de o retorică și de o ideologie dominante, oricare ar fi înfruntările de forțe, contradicția principală sau contradicțiile secundare, supradeterminările sau relele care pot să complice ulterior această schemă - și

deci

1. Această schiță fragmentară a lui Holderlin (1800) este citată de Heidegger în *Holderlin und das Wesen der Dichtung* (Gesamtausgabe, Bnd IV, Klostermann, 1981, p. 35), trad. fr. de H. Corbin, în Heidegger, *Approche de Holderlin*, Gallimard, 1973, pp. 44-45.

100

SPECTRELE LUI MARX

să ne oblige să suspectăm opoziția simplă dintre dominator și dominat, ba chiar determinarea ultimă a forțelor aflate în conflict, adică, și mai radical încă, faptul că forța este întotdeauna mai puternică decât slăbiciunea (Nietzsche și Benjamin, fiecare în felul său, ne-au încurajat să ne îndoim de aceasta, îndeosebi cel din urmă, atunci când a asociat „materialismul istoric” și moștenirea, tocmai, a unei „slabe forțe mesianice”¹).

1. Benjamin face asta într-un text care ne interesează, aici, printre altele, prin ceea ce afirmă, la începutul textului, despre automat. Ne vom referi de nenumărate ori la figura automatului, în special când vom reveni la ceea ce *Capitalul* descrie în legătură cu o anumită *tablă* : figură a valorii de piață, spectru autonom și automat totodată, origine ireductibilă a capitalizărilor, dacă nu cumva a capitalului. Aici, Benjamin începe prin a evoca „legenda automatului capabil să răspundă, într-o partidă de șah, la fiecare mutare a partenerului și să-și asigure succesul partidei”. Acest automat are și el la bază o „tablă”, pe care un sistem de oglinzi dă iluzia că ar traversa-o. Apoi, el caută „o replică” (*Gegenstück*) filozofică a acestui „dispozitiv” (*Apparatur*). Aceasta este „păpușa numită «materialism istoric»” : „Ea poate sfida cu îndrăzneală pe oricine dacă se slujește de teologie, mică și urâtă astăzi, după cum se știe, și care, la urma urmei, nu mai îndrăznește să se arate”. Paragraful următor numește mesianismul sau, mai precis, acel mesianic fără mesianism, „o slabă forță mesianică” (*eine schwache messianische Kraft* - sublinierea lui Benjamin). Vom cita acest pasaj pentru ceea ce, în pofida tuturor diferențelor și păstrând toate proporțiile, intră în consonanță cu ceea ce vom încerca să susținem noi, aici, referitor la o anume lipsă mesianică, într-o logică spectrală a moștenirii și a generațiilor, dar o logică întoarsă, într-un timp eterogen și disjunct, în egală măsură către viitor, cât și spre trecut. Ceea ce Benjamin numește *Anspruch* (pretenție, chemare, interpellare, adresare) nu este departe de ceea ce sugerăm noi prin denumirea de *injoncțiune* : „Trecutul aduce cu el un index secret (*heimlichen Index*) care îl trimite către eliberare (*Erlosung*). [...] Există o înțelegere secretă (*geheime Verabredung*) între generațiile trecute și generația noastră. Pe Pământ, noi am fost așteptați. Nouă, ca și fiecareia dintre generațiile precedente, ne-a fost acordată o slabă forță mesianică, pe al cărei temei trecutul pune în valoare o pretenție (*Anspruch*). Just e să nu neglijăm cîtuși de puțin această pretenție. Oricine predică materialismul istoric știe din ce motive [știe cite ceva : *Der historische Materialist weist darum*]” (*Über den Begriff der Geschichte*, în *Illuminationen*, Suhrkamp, 1977, pp. 251-252, trad. fr. -aici ușor modificată - de M. de Gandillac, *Theses sur la philosophie de l'histoire*, în Benjamin, *L'Homme, le Langage et la Culture*, Denoel-Gonthier, 1971, pp. 183-184). Ar trebui să cităm și să recitim aici toate paginile - dense, enigmatice, arzătoare -, pînă la aluzia finală

A CONJURA - MARXISMUL

101

Moștenire critică: astfel, putem vorbi, de exemplu, de discurs *dominant* sau de reprezentări și idei *dominante* și să ne referim astfel la un câmp conflictual ierarhizat, fără să subscriem, în mod necesar, la conceptul de clasă socială, prin care Marx a determinat atît de des, în special în *Ideologia germană*, forțele care își dispută hegemonia. Sau pur și simplu statul. Atunci cînd, de exemplu, evocînd istoria ideilor, *Manifestul* declară că „ideile dominante” (*die herrschenden Ideen*) ale unei epoci n-au fost niciodată altceva decât ideile „clasei dominante” (*der herrschenden Klasse*), unei critici selective nu îi este interzis să filtreze moștenirea acestui enunț, pentru a păstra din el una sau alta, în mod diferențiat. Putem continua să vorbim despre dominație într-un câmp de forțe, suspendînd nu numai referința la acest suport ultim care ar fi identitatea și identitatea față de sine a unei clase sociale, ci chiar suspendînd creditul acordat de Marx la ceea ce el numește idee, determinarea suprastructurii ca idee, reprezentarea ideală sau ideologică, ba chiar forma discursivă a acestei reprezentări. Cu atît mai mult cu cît conceptul de idee implică acea ireductibilă geneză a spectralului pe care noi proiectăm să o re-examinăm aici.

Să păstrăm însă, în mod provizoriu, pentru acest moment cu totul preliminar al introducerii noastre, schema discursului dominant. Un asemenea discurs care manifestă astăzi tendința să domine noua scenă a geo-politicului (în retorica politicianistă, în consensul mediatic, în partea cea mai vizibilă și mai sonoră a spațiului intelectual sau academic) diagnosticează, pe

toate tonurile, cu o imperturbabilă siguranță, nu numai sfârșitul societăților construite după un model marxist, ci și sfârșitul oricărei tradiții marxiste și chiar al referinței la opera lui Marx, dacă nu cumva, pur și simplu, sfârșitul istoriei. Toate acestea ar fi ajuns, în fine, la sfârșit, în euforia democrației liberale și a economiei de piață. Acest discurs triumfal pare relativ omogen, cel mai adesea dogmatic, uneori echivoc din punct de vedere politic și, ca toate dogmatismele, ca toate conjurațiile, într-ascuns îngrijorat și în mod manifest îngrijorător. Protocolul conferinței noastre evocă exemplul cărții lui

la țepă (așchia, fărîma: *Splitter*) pe care mesianicul o înfige în trupul *acum-prezentului* (*Jetztzeit*) și pînă la „poarta îngustă” pentru trecerea lui Mesia, adică fiecare „secundă”, căci „pentru evrei, viitorul nu a devenit, totuși, un timp omogen și vid” (*Ibidem*, p. 196).

102

SPECTRELE LUI MARX

Francis Fukuyama, *Sfârșitul istoriei și Ultimul Om*¹. Nu este oare vorba despre o nouă evanghelie, cea mai zgomotoasă, cea mai mediatizată, cea mai „*successful*” pe tema morții marxismului ca sfârșit al istoriei? E adevărat că această lucrare seamănă adesea cu subprodusul consternant și tardiv al unei „*footnote*”: *Nota bene* pentru un anume Kojeve, care merita ceva mai bun. Totuși, cartea nu este atât de proastă sau atât de naivă pe cît ar putea să lase să se creadă o exploatare excesivă care o afișează și o expune ca pe cea mai frumoasă vitrină ideologică a capitalismului triumfător într-o democrație liberală care a ajuns în sfârșit la deplinătatea idealului său, dacă nu și a realității sale. De fapt, deși în esență ea rămîne, în tradiția lui Leo Strauss, continuată de Allan Bloom, exercițiul școlăresc al unui tînăr cititor - silitor, dar întîrziat - al lui Kojeve (și al cîtorva alții), această carte este, trebuie să recunoaștem, pe alocuri mai mult decît nuanțată: uneori chiar suspensivă pînă la indecizie. Tuturor întrebărilor pe care le elaborează în felul său, i se întîmplă să adauge - cu ingenuitate și pentru a nu putea fi prins pe picior greșit - unui „răspuns de dreapta” ceea ce el numește un „răspuns de stînga”². Lucrarea ar merita, așadar, o analiză foarte strictă, în această seară, trebuie să rămînem la ceea ce privește *structura generală* a unei teze indispensabile, în structura însăși a logicii sale, în formula formulei sale, la conjurația anti-marxistă. Desigur, adineauri am numit-o intenționat o „evanghelie”.

De ce o evanghelie? De ce această formulă ar fi, aici, neo--testamentară? Această lucrare tinde să ofere un „răspuns pozitiv” la o întrebare ale cărei formare și formulare nu sînt niciodată cercetate în ele însele. Este vorba despre a ști dacă o „istorie a umanității coerente și orientate” „va ajunge în cele din urmă să conducă” ceea ce autorul numește, liniștit, enigmatic, plin de pudoare și în același timp de nerușinare, „cea mai mare parte a umanității” către „democrația liberală”³.

Desigur, răspunzînd „da” la întrebarea astfel formulată, Fukuyama mărturisește, pe aceeași pagină, că nu ignoră nimic din ceea ce ne permite să ne îndoim: cele două războaie mondiale, ororile totalitarismului - nazist, fascist și stalinist - ,

1. *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York, 1992, tradusă și publicată în același an de D.A. Canal, Flammarion.

2. *Ibidem*, p. 22.

3. *Ibidem*, p. 13.

A CONJURA - MARXISMUL

103

masacrele lui Pol Pot etc. Putem presupune că el ar fi acceptat să lărgască această listă dezastruoasă. Dar nu o face, ne întrebăm din ce cauză și dacă această limitare este

contingență sau insignifiantă. Dar, după o schemă care organizează de la un capăt la altul argumentația acestei stranii pledoarii, toate cataclisme (teroare, opresiune, represiiune, exterminare, genocid etc.), aceste „evenimente” sau „fapte” ar aparține *empirici-tății*, „valului empiric al evenimentelor din această a doua jumătate a secolului”¹, ele ar rămîne fenomene „empirice” atestate de „mărturii empirice”². Acumularea lor n-ar dezminți cîtusi de puțin orientarea *ideală* a celei mai numeroase părți a umanității către democrația liberală. Ca *atare*, ca *telos* al unui progres, această orientare ar lua forma unei finalități ideale. Tot ceea ce pare să o contrazică ar ține de empiricitatea istorică, oricît de masivă și de catastrofală, de mondială și multiplă sau recurentă ar fi ea. Chiar dacă am admite simplismul acestei sumare distincții între realitatea empirică și finalitatea ideală, ne-ar rămîne totuși să aflăm în ce fel această orientare absolută, acest *telos* anistoric al istoriei poate da naștere, și asta tocmai în *zilele noastre*, în *timpul nostru*, în acest timp de acum, unui eveniment despre care Fukuyama vorbește ca despre o „veste bună” și pe care el îl califică în mod explicit drept „evoluția cea mai remarcabilă din acest ultim sfert de veac XX” (p. 13). Desigur, el recunoaște că ceea ce descrie drept prăbușirea dictaturilor mondiale de dreapta sau de stînga nu a deschis întotdeauna calea pentru instaurarea „unor democrații liberale stabile”. Dar el crede totodată cu puțință să afirme că, la această dată - și aceasta este „vestea bună”, o veste datată -, „democrația liberală rămîne singura aspirație politică coerentă, care unește diferitele regiuni și culturi de pe întreg cuprinsul pămîntului”. Această „evoluție către libertate politică în lumea întreagă” ar fi fost, după părerea lui Fukuyama, „întotdeauna însoțită” - acesta este cuvîntul [conform traducerii franceze pentru „*sometimes followed some-times preceded*”] - de „o revoluție liberală în gîndirea economică”³. „Vestea cea bună” a acestui ultim sfert de secol constă în alianța dintre democrația liberală și „piața liberă”, și cuvîntul

1. *Ibidem*, p. 96.

2. *Ibidem*, pp. 21, 169, 324 și *passim*.

3. *Ibidem*, p. 14.

este tot al autorului, și nu este numai un cuvînt fericit. Această figură evanghelică este în mod remarcabil insistentă. Dat fiind că ea prevalează sau vrea să prevaleze pe scara geo-politică, merită să fie, cel puțin, subliniată.

(O vom sublinia, așadar, după cum vom sublinia și figura Pămîntului Făgăduinței, care îi este în același timp aproape și de care, totuși, se disociază din două motive pe care, aici, nu vom putea decît să le indicăm între paranteze. *Pe de o parte*, aceste figuri biblice joacă un rol care pare să depășească banalul clișeu retoric a cărui aparență o au. *Pe de altă parte*, ele solicită cu atît mai mult atenția, cu cît, deloc întîmplător, cea mai mare concentrație simptomatică sau metonimică din ceea ce rămîne ireductibil în conjunctura mondială în care se înscrie astăzi întrebarea „marxismul încotro?” [*„Whither marxism?”*] ocupă locul ei, are figura ei sau figura locului ei, în Orientul Mijlociu : alte trei escatologii mesianice mobilizează acolo toate forțele lumii și întreaga „ordine mondială”, în războiul necruțător pe care-l poartă direct sau indirect; ele mobilizează simultan, pentru a le pune în practică și pentru a le pune la încercare, vechile concepte de Stat și de Stat-Națiune, de drept internațional, de forțe tele-tehno-mediatic-economice și stiintifico-militare, adică forțele spectrale cele mai arhaice și cele mai moderne. Ar trebui analizate, în amploarea fără limite a mizelor lor istorice, de la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, mai precis de la crearea statului Israel, violențele din toate părțile care au precedat acest eveniment, care l-au generat, l-au însoțit și l-au

urmat, *totodată*, în conformitate cu și în disprețul față de un drept internațional care, așadar, pare astăzi *în același timp* mai contradictoriu și mai imperfect, deci mai insuficient, mai perfectibil și mai necesar ca oricând. Va fi cu neputință ca o asemenea analiză să nu acorde un rol determinant acestui război al escatologiilor mesianice purtat pentru ceea ce vom rezuma, prin elipsă, în expresia „aproprierea Ierusalimului”. Războiul pentru „aproprierea Ierusalimului” este, astăzi, războiul mondial. El are loc pretutindeni, el este lumea, el este astăzi forma singulară a ființei sale „*out of joint*”. Or, trebuie să spunem, și tot într-un mod foarte eliptic, că, pentru a determina în premisele sale radicale violența din Orientul Mijlociu ca dezlănțuire a escatologiilor mesianice și ca o nesfârșită

A CONJURA - MARXISMUL

105

combinatorică de sfinte alianțe [trebuie să folosim acest cuvânt la plural, pentru a da socoteală de ceea ce, în cadrul acestor alianțe, pune în mișcare triumghiul celor trei religii așa-numite ale *Cărții*], marxismul rămîne totodată indispensabil și structural insuficient: încă necesar, *dar* cu condiția să fie transformat și adaptat la noi circumstanțe și la o altă concepție despre ideologic; cu condiția ca să se plieze la analiza noii articulații a cauzalităților tehnico-economice și a fantomelor religioase, a dependenței juridicului pus în slujba puterilor socio-economice sau de stat, care nu sînt nici ele total independente față de capital [dar nu mai există, nu a existat niciodată capitalu/ și nici capitalismu/, ci numai capitalisme — de stat sau particulare, reale sau simbolice, mereu în relație cu niște forțe spectrale, mai degrabă niște *capitalizări* ale căror antagonisme sînt ireductibile].

Această transformare și această deschidere a marxismului sînt conforme cu ceea ce numeam, ceva mai înainte, *spiritul marxismului*. Așadar, dacă analiza de tip marxist rămîne indispensabilă, ea pare radical insuficientă atunci cînd ontologia marxistă care fundamentează proiectul de știință sau de critică marxistă comportă *ea însăși, la rîndu-i - și trebuie să o facă, trebuie*, în pofida atîtor tăgăduiri moderne și post-moderne -, o escatologic mesianică. Cel puțin pentru acest motiv și în mod paradoxal, deși provine cu necesitate din ele, ea nu ar putea *fi pur și simplu* clasată printre ideologemele sau teologemele a căror critică și a căror demistificare sînt chemate și impuse de ea. Afirmînd acestea, nu vom pretinde că trebuie ca această escatologic mesianică, deopotrivă comună religiilor pe care ea le critică, dar și criticii marxiste, trebuie să fie pur și simplu deconstruită. Dacă ea este elementul lor comun, cu excepția conținutului [dar nici una dintre ele nu poate accepta, desigur, această *epokhe* a conținutului, în timp ce noi o considerăm aici esențială pentru mesianic, în genere, ca gîndire a celuilalt și a evenimentului ce va-să-vină - *ă-venir*], înseamnă totodată că structura ei formală de promisiune fie le depășește, trecînd dincolo de ele, fie le precedă. Ei bine, ceea ce rămîne la fel de ireductibil la orice deconstrucție, ceea ce rămîne la fel de indeconstructibil ca și posibilitatea însăși a deconstrucției este, poate, o anume experiență a promisiunii emancipatoare; este, poate, chiar formalitatea unui mesianism structural, un

106

SPECTRELE LUI MARX

mesianism fără religie, mesianicul însuși, fără mesianism, o idee despre dreptate - pe care o deosebim întotdeauna de drept și chiar de drepturile omului - și o idee despre democrație - pe care o deosebim de conceptul său actual și de predicatele determinate astăzi, [îmi permit să fac din nou, aici, o trimitere la *Force de loi* și *L'Autre Cap.*] Dar iată, poate, ce trebuie să gîndim acum, și încă să gîndim altfel, pentru a ne întreba încotro se îndreaptă, dar și încotro

să fie îndreptat marxismul: încotro să-l îndreptăm interpretându-l, ceea ce nu se poate întâmpla fără o transformare, și nu unde ne poate el conduce așa cum este acum și așa cum va fi fost el odată.

Să ne reîntoarcem la retorica *neo-evangelică* a lui Fukuyama:

„[...] ne așteptăm într-atât ca viitorul să ne aducă noi catastrofe în ceea ce privește sănătatea și securitatea politicilor democratice, încât ne vine greu, câteodată, să recunoaștem *veștile cele bune* atunci când ele sosesc. Și totuși, *vestea cea bună* a sosit”¹.

Insistența neo-evangelică este semnificativă în mai multe privințe. Ceva mai încolo, această figură creștină se încrucișează cu vestirea iudaică a Pământului Făgăduinței. Dar numai pentru a se îndepărta cât mai iute de ea. Dezvoltarea fizicii moderne joacă un rol în împlinirea veștii celei bune, în special, ne spune Fukuyama, prin faptul că ea este legată de o tehnologie care permite „acumularea nesfârșită a bogățiilor” și „omogenizarea mereu crescândă a tuturor societăților umane”, „în primul rînd” pentru că tehnologia despre care vorbim „conferă avantaje militare hotărîtoare pentru țările care o dețin”². Or, dacă ea este esențială și indispensabilă pentru progres și pentru „vestea cea bună” proclamată de Fukuyama, această dată fizico-tehno-militară nu ne conduce, spune el, decît pînă la porțile acestui „Pămînt al Făgăduinței”:

„Dar dacă științele fizice moderne ne conduc spre porțile acestui «Pămînt al Făgăduinței» care pare să fie democrația liberală, ele nu ne ajută să trecem dincolo de aceste porți, dat

1. *Ibidem*, p. 13 (sublinierile îmi aparțin).

2. *Ibidem*, pp. 14-15.

A CONJURA - MARXISMUL

107

fiind că nu există, din punct de vedere economic, nici o rațiune necesară pentru ca avîntul industrializării să producă, în mod necesar, libertatea politică” [p. 15].

Să fim atenți și să nu supralicitem interpretările, dar să tratăm cu seriozitate insistența acestei retorici. Ce pare să ne transmită ea? Că limbajul Pământului Făgăduinței și, prin urmare, cel al Pământului făgăduit, dar refuzat încă [lui Moisel este, *cel puțin în el însuși*, mai adecvat materialismului fizicii și al economismului. Dacă ținem seama de faptul că Fukuyama asociază un anume discurs iudaic al Pământului Făgăduinței cu neputința materialismului economist sau a raționalismului științei fizice; dacă, totodată, avem în vedere că, alteleori, el consideră drept o excepție neglijabilă faptul că ceea ce el numește, foarte liniștit, „lumea islamică” nu intră cîtuși de puțin într-un „consens general” care, spune el, pare să se contureze în jurul „democrației liberale”¹, atunci putem formula cel puțin o ipoteză asupra unghiului privilegiat ales de Fukuyama [și ales tocmai pentru a fi privilegiat] în triumful escatologic. Modelul statului liberal pe care el îl revendică în mod explicit nu este numai cel al lui Hegel, al acelui Hegel al luptei pentru recunoaștere, ci al unui Hegel care privilegiază „viziunea creștină”. Dacă „existența statului este venirea lui Dumnezeu în lume”, așa cum afirmă *Filozofia dreptului* invocată de Fukuyama, această venire are sensul unui eveniment creștin. Revoluția franceză ar fi fost „evenimentul care a luat viziunea creștină dintr-o societate liberă și egalitară și a adus-o aici jos, pe pămînt”². Acest sfîrșit al Istoriei este, în mod fundamental, o escatologie creștină. Ea intră în consonanță cu discursul actual al papei despre comunitatea europeană: destinată să devină un stat sau un super-stat creștin, această comunitate ar proveni, așadar, tot din vreo Sfîntă Alianță. Ea nu se află deci în afara oricărei

1. *Ibidem*, p. 245. „Astăzi, însă, pare să se contureze, în afara lumii islamice, un consens general, care acceptă legitimitatea pretențiilor pe care le emite democrația liberală de a fi cea mai rațională formă de

guvernare..." Astfel rezolvă el *astăzi*, prin preterițiune și ca și cum ar fi făcut-o în treacăt, problema unei excepții islamice, dar o asemenea remarcă, atât de sumară și de indiferentă, spune multe. Recunoaștem în ea apele în care acest discurs își înmoaie aliajul de intoleranță și de confuzie.

2. *Ibidem*, p. 233 și *passim*.

108

SPECTRELE LUI MARX

legături cu alianța despre care vorbea literal *Manifestul*, care îl numea acolo și pe papă. După ce va fi disociat între modelul anglo-saxon al statului liberal [Hobbes, Locke] și „liberalismul” hegelian, care urmărește în primul rând „recunoașterea rațională”, Fukuyama disociază între două gesturi ale lui Kojève. Atunci când acesta descrie perfecțiunea statului universal și omogen, el se inspiră prea mult din Locke și dintr-un model anglo-saxon criticat de Hegel. În schimb, el are dreptate atunci când afirmă că America postbelică sau Comunitatea europeană constituie „desăvârșita realizare a statului universal și omogen, statul recunoașterii universale”¹.

Adică, în consecință, după toate normele logicii, un stat creștin. O Sfântă Alianță.

Nu vom opune acestor predici predictive și predictibile o evidență vulgar „empirică”. Vom ajunge îndată și la problema empiricității. Dacă *astăzi*, în Europa, ținem seama de data acestor declarații, ale lui Kojève și ale lui Fukuyama, ne e mult mai greu să pledăm circumstanțele atenuante pentru o carte publicată și intens tradusă în 1992. Și trebuie să mai precizăm că autorul lucrării *Sfârșitul istoriei și Ultimul Om* [omul creștin] îl critică pe Marx și propune o corectare a economismului său materialist, o „completare” a acestuia, tocmai în numele unei interpretări creștine a luptei pentru recunoaștere² și deci a statului universal, deci a exemplarei Comunități europene: i-ar lipsi acestuia „pilonul” hegeliano-creștin al recunoașterii sau acea componentă „timotică” a sufletului. Statul universal și omogen, cel al sfârșitului Istoriei, ar trebui să se sprijine pe „dublul pilon al economiei și al recunoașterii”³. Ca și pe vremea *Manifestului*, se constituie o alianță europeană care bîntuie ceea ce ea exclude, combate sau refulează. Sfârșit al acestei paranteze. Importanța - trecută sau viitoare - a acestui neo-evangelism se va preciza ulterior.)

Astfel, în conformitate cu această logică, materialismul economist sau materialismul fizicii moderne ar trebui să cedeze locul limbajului spiritualist al „veștii celei bune”. Fukuyama consideră deci că este necesar să recurgă la ceea ce el numește

1. *Ibidem*, p. 237. Vom reveni imediat.

2. *Ibidem*, p. 233.

3. *Ibidem*, p. 238.

A CONJURA - MARXISMUL

109

„explicația non-materialistă pe care [Hegel] o propune istoriei, bazată pe ceea ce el numea «lupta pentru recunoaștere»”, într-adevăr, lucrarea, în ansamblul ei, se înscrie în axiomatica rămasă nediscutată a acestei scheme simplificate — și puternic încreștinate - a dialecticii stăpînului și a sclavului din *Fenomenologia spiritului*. Dialectica dorinței și a conștiinței este, totuși, prezentată, cu imperturbabilă încredere, ca fiind continuarea unei teorii platoniciene a *thymos-ului*, transmisă pînă la Hegel și dincolo de el, printr-o tradiție care ar trece, în pofida atîtor diferențe și atîtor dezbateri între toate aceste gândiri politice, prin Machiavelli, Hobbes, Locke etc. Concepția anglo-saxonă a liberalismului ar fi, și ea, în această privință, exemplară. Ea ar fi încercat într-adevăr să excludă toată această *megalothymia* (specifică lui Stalin, lui Hitler și lui Saddam Hussein)¹, chiar dacă „dorința de recunoaștere rămîne omniprezentă sub forma reziduală de *isothymia*”. Orice contradicție ar dispărea din clipa în care un stat ar ști să

unească ceea ce Fukuyama numește cei doi „stâlpi”² : cel al raționalității economice și cel al *thymos-ului* sau al dorinței de recunoaștere. Exact acesta ar fi cazul, și *lucrul s-ar fi întâmplat*, după părerea lui Kojeve, cel puțin așa după cum este el interpretat -și aprobat - de Fukuyama. Acesta din urmă îl apreciază pe Kojeve considerînd că a făcut o „constatare corectă”, *justă* (traducere franceză pentru „*important truth*”, adevăr important), „atunci cînd a afirmat că America postbelică sau membrii Comunității europene constituiau reușita perfectă a statului universal și omogen, a statului recunoașterii universale”³.

Să subliniem aceste cuvinte („constatare justă”, „*important truth*”). Ele traduc destul de bine naivitatea sofisticată sau sofismul grosolan care imprimă mișcarea și chiar tonul unei asemenea lucrări, în același timp, o privează și de orice credibilitate. Deoarece Fukuyama vrea să extragă din orice un argument: din „vestea cea bună” ca eveniment empiric și așa-zis constatabil (aceasta este „constatarea justă”, „importantul adevăr” despre „reușita perfectă a statului universal”) și /sau din „vestea cea bună” ca simplă veste ce anunță un ideal ordonator

1. *Ibidem*, pp. 223-224.

2. *Ibidem*, p. 238.

3. *Ibidem*, p. 237.

încă inaccesibil, pe care nu l-am putea compara cu nici un eveniment istoric, și mai ales cu nici un eșec numit „empiric”.

Pe de o parte, evanghelia liberalismului politico-economic are nevoie de *evenimentul* veștii bune care constă în ceea ce s-ar fi petrecut *efectiv* (în special ce s-a petrecut în acest sfîrșit de secol, pretinsa moarte a marxismului și pretinsa constituire a statului democrației liberale). Nu se poate face recurs la eveniment, însă, dat fiind că, *pe de altă parte*, istoria efectivă și atîtea alte realități de aparență empirică contrazic această a-venire (*avenement*), această reușită a democrației liberale perfecte, trebuie, totuși, în același timp, să considerăm această perfecțiune drept un simplu ideal transitoric și de reglare, în funcție de avantajul pe care i-l oferă și de felul în care îi sprijină teza, Fukuyama definește democrația liberală cînd ca pe o realitate efectivă, cînd ca pe un simplu ideal. Evenimentul este cînd realizarea, împlinirea, cînd numai anunțarea acestei realizări. Tratănd cu seriozitate ideea că o vestire sau o promisiune constituie evenimente ireductibile, trebuie totodată să avem grijă să nu confundăm cele două tipuri de eveniment. O gîndire a evenimentului este, fără îndoială, ceea ce lipsește cel mai mult dintr-un asemenea discurs.

Insistăm, încă de la început, atît de mult asupra logicii fantomei pentru că ea face semn către o gîndire a evenimentului care depășește, în mod necesar, limitele unei logici binare sau dialectice, una care disociază sau opune *efectivitate* (prezentă, actuală, empirică, vie sau nu) și *idealitate* (non-prezență de reglare sau absolută). Această logică a efectivității pare să aibă o pertință limitată. Desigur, limita nu este nouă, ea este marcată dintotdeauna atît în idealismul anti-marxist, cît și în tradiția „materialismului dialectic”. Dar ea apare mai bine ca niciodată demonstrată astăzi prin ceea ce se petrece ca fantastic, fantomatic, „sintetic”, „protetic”, virtual în ordinea științifică și deci tehnno-mediatică și, în consecință, publică sau politică. Ea devine și mai manifestă prin ceea ce înscrie viteza unei virtualități ireductibile la opoziția dintre act și putere în spațiul evenimentului, în evenimențialitatea evenimentului.

Dat fiind că el nu re-elaborează o gîndire a evenimentului, Fukuyama oscilează, confuz, între două discursuri imposibil de conciliat. Deși crede în realizarea sa efectivă (acesta este „importantul adevăr”), Fukuyama nu se simte totuși stînjenit să opună

idealitatea acestui ideal democrat-liberal tuturor mărturiilor care arată din plin că nici Statele Unite și nici Comunitatea europeană nu au atins perfecțiunea statului universal sau a democrației liberale și nu s-au apropiat de ea, dacă se poate spune așa, nici măcar de la distanță. (Și, de altfel, cum să ignorăm războiul economic, care astăzi face ravagii și între cele două blocuri și în interiorul Comunității europene? Cum să minimalizăm conflictele din Gatt și tot ceea ce se concentrează în jurul acestora, când strategiile complexe ale protecționismului ne-o amintesc în fiecare zi, ca să nu mai vorbim de războiul economic purtat cu Japonia și de toate contradicțiile care acționează în comerțul acestor țări bogate cu restul lumii, fenomenele de pauperizare și ferocitatea „datoriei externe”, efectele a ceea ce *Manifestul* numea și el „epidemia supra-producției” și „starea de barbarie momentană” pe care ea o poate induce societăților așa-zis civilizate etc. ? Pentru a analiza aceste războaie și logica acestor antagonisme, o problematică de tradiție marxiană va fi mult timp indispensabilă. Pentru mult timp - dar de ce nu pentru totdeauna? Noi vorbim, și pe bună dreptate, de o problematică de tradiție marxiană, în deschiderea și în transformarea constantă care ar fi trebuit și va trebui să o caracterizeze, și nu de dogmatica marxistă legată de stazele și aparatele ortodoxiei.)

Dat fiind că nu poate nega, fără să fie ridicol, toate violențele, nedreptățile, manifestările tiranice sau dictatoriale a ceea ce numește „*megalothymia*” (lipsa de măsură sau disimetria din dorința de a fi recunoscut ca stăpîn), dat fiind că trebuie să conceadă că ele fac ravagii în lumea capitalistă a unei democrații liberale foarte imperfecte, dat fiind că aceste „fapte” contrazic „constatarea” pe care totuși el o califică drept Justă” (în optica sa, este vorba despre „importantul adevăr”), Fukuyama nu ezită să strecoare un discurs sub un altul. Anunțării „veștii celei bune” *de fapt*, evenimentului său efectiv, fenomenal, istoric și posibil a fi constatat în mod empiric, el îi substituie anunțarea unei vești bune *ideale*, inadecvate oricărei empirii-cități, vestea cea bună teleo-escatologică. Din momentul în care este astfel nevoit să o dez-istoricizeze, el recunoaște în ea limbajul unei „Naturi” (este propriul său cuvînt și un concept major în ansamblul lucrării) și o identifică după „criterii” pe care le califică drept „transistorice”. În fața atîtor dezastre,

în fața tuturor eșecurilor *de fapt* pentru a stabili democrația liberală, Fukuyama ne amintește că el nu vorbește decît „în planul principiilor”. S-ar mulțumi, spune el atunci, să definească numai *idealul* democrației liberale. Amintind de primul său articol din 1989, „Sfîrșitul Istoriei?”, într-adevăr el scrie: „Anumite țări moderne puteau foarte bine să eșueze în constituirea unei democrații liberale, iar altele să recadă în forme mai primitive de guvernare, cum ar fi teocrația sau dictatura militară, *idealul* democrației liberale nu putea fi ameliorat în planul principiilor”¹. Ar fi prea lesne să arătăm că, în comparație cu eșecul în constituirea democrației liberale, distanța dintre fapt și esența ideală nu apare numai în formele așa-zis primitive de guvernare, teocrația și dictatura militară (presu-punînd chiar, *concesso non dato*, că orice teocratic ar fi străină statului ideal al democrației liberale, eterogen față de chiar conceptul său), însă acest eșec și această distanță caracterizează, deopotrivă, *a priori* și prin definiție, *toate* democrațiile, chiar și pe cele mai vechi și mai stabile dintre democrațiile numite occidentale. Aici este vorba despre conceptul însuși de democrație, ca un concept al unei promisiuni ce nu poate apărea decît într-un asemenea diastem (abatere, eșec, inadec-vare, disjunție, dezbinare, a fi „*out of joint*”). Iată de ce noi propunem întotdeauna să vorbim despre o democrație ce va-să--vină (*ă venir*) și nu despre o democrație *viitoare*, la prezent viitor, nici măcar despre o idee cu funcție de reglare, în sens kantian, sau despre o utopie - cel puțin în măsura în care inaccesibilitatea lor ar mai păstra încă forma temporală a

unui *prezent viitor*, a unei modalități viitoare a *prezentului viu*.

[Dincolo chiar de ideea cu funcție de reglare în forma sa clasică, ideea - dacă mai este încă idee - a democrației ce va-să-vină, „ideea” sa ca eveniment al unei injoncțiuni mizate care ordonă să vină exact ceea ce nu se va prezenta niciodată în forma prezenței depline este deschiderea acestei distanțe dintre o promisiune infinită (întotdeauna de nerespectat, cel puțin pentru că ea cheamă respectul infinit al singularității și alterității infinite a celuilalt, ca și al egalității numărabile, calculabile și subiectale dintre singularitățile anonime) și formele

1. *Ibidem*, p. 11, sublinierea îi aparține lui Fukuyama.

A CONJURA - MARXISMUL

113

determinate, necesare, dar în mod necesar inadecvate a ceea ce trebuie să se înfrunte cu această promisiune. În această măsură, efectivitatea promisiunii democratice, ca și cea a promisiunii comuniste, va păstra totdeauna în ea - și va trebui s-o facă - această speranță mesianică absolut indeterminată în inima sa, acest raport escatologic cu viitorul unui eveniment și al unei singularități, al unei alterități de neanticipat. Așteptare fără orizont de așteptare, așteptare a ceea ce nu așteptăm încă sau a ceea ce nu mai așteptăm, ospitalitate fără rezervă, salut de bun venit dinainte acordat la surpriza celui sosit (*arrivant*), căruia nu-i vom cere nimic în schimb, nici să se angajeze conform contractelor domestice ale vreunei puteri de acceptare (familie, stat, națiune, teritoriu, sol sau sînge, limbă, cultură în general, omenirea însăși), *tocmai* o deschidere care renunță la orice drept de proprietate, la orice drept în general, deschidere mesianică spre ceea ce vine, adică spre evenimentul pe care nu l-am putea aștepta *ca atare* și deci nu l-am putea recunoaște dinainte, spre eveniment ca străinul însuși, spre cea sau spre cel pentru care trebuie să lăsăm întotdeauna un loc gol, în memoria speranței — și acesta este chiar locul spectralității. Ar fi ușor, prea ușor să arătăm că o asemenea ospitalitate fără rezervă, condiție totuși a evenimentului și deci a istoriei (nimic și nimeni n-ar sosi altfel, ipoteză pe care nu o putem nicicînd exclude, desigur), este imposibilul însuși și că această *condiție de posibilitate* a evenimentului este și *condiția sa de imposibilitate*, ca acel straniu concept al mesianismului fără conținut, al mesianicului fără mesianism, care ne ghidează aici ca pe niște orbi. Dar ar fi la fel de ușor să arătăm că, fără această experiență a imposibilului, ar fi mai bine să renunțăm și la justiție, și la eveniment. Ar fi încă și mai just sau mai onest. Ar fi mai bine să renunțăm, de asemenea, la tot ce am pretinde încă să salvăm în dreapta conștiință. Ar fi mai bine să mărturisim calculul economic și să declarăm toate vămile pe care etica, ospitalitatea sau diversele mesianisme le-ar mai instala la granițele evenimentului, pentru a-l copleși pe cel sosit (*arrivant*).]

Să revenim la Fukuyama. În logica sa este mai mult original decît indiscutabil faptul că el nu pune acest ideal ca pe un ideal cu funcție de reglare, infinit, și ca un pol al unei sarcini

114

SPECTRELE LUI MARX

sau al unei aproximări fără sfîrșit, deși, adeseori - și aceasta este o altă incoerență -, el declară că această „tendință actuală către liberalism”, în ciuda „întoarcerilor sale înapoi”, „pe termen lung este sortită (*«promises to»*) să triumfe”¹. Fukuyama consideră și acest ideal ca pe un eveniment. Dat fiind că *el va fi sosit deja*, pentru că idealul se va fi *prezentat* deja sub forma sa de ideal, acest eveniment ar fi marcat încă de pe acum sfîrșitul unei istorii sfîrșite. Acest ideal este în același timp *infinit și finit*: *infinit*, dat fiind că se deosebește de orice realitate empirică determinată sau rămîne o tendință „pe termen lung”, el este totuși *finit*, pentru că a sosit deja, ca ideal, și pentru că, de atunci, istoria este încheiată. Iată motivul pentru care

această carte se definește și ca hegeliană, și ca marxistă, un fel de exercițiu în disciplina celor doi magistri ai sfârșitului istoriei, Hegel și Marx. După ce îi va fi făcut să compară și după ce îi va fi audiat pe cei doi magistri în felul său - cam expeditiv, trebuie s-o spunem -, discipolul a ales. El scrie:

„Hegel, la fel ca și Marx, credea că evoluția societăților omenești nu este infinită, ci se va încheia în ziua în care omenirea ar fi pus la punct o formă de societate care să satisfacă nevoile cele mai profunde și mai fundamentale. Cei doi gânditori stabiliseră un «sfârșit al Istoriei»: pentru Hegel, acesta era statul liberal; pentru Marx, societatea comunistă”².

Așadar, discipolul a ales între cei doi magistri: pe gânditorul statului liberal, într-o tradiție creștină, dar și într-o tradiție naturalistă, așa cum am văzut deja³, fie că faptul pare sau nu consecvent cu acest creștinism esențial.

Ar trebui să analizăm aici, minuțios, una sau alta din paginile la care va trebui să ne mulțumim să facem aluzie, nu fără a fi citat măcar câteva fraze. De exemplu, acestea: „în cele din urmă, pare imposibil să vorbești de «Istorie», și cu atât mai mult de «Istorie universală», fără referință la un criteriu transistoric permanent, adică fără referință la natură. «Istoria» nu este un dat, nici pur și simplu un catalog a tot ceea

1. *Ibidem*, p. 246.

2. *Ibidem*, p. 12.

3. *Ibidem*, p. 233.

ce s-a produs în trecut, ci un efort deliberat de abstractizare, prin care separăm ceea ce este important de ceea ce nu este important t...]”¹.

Tradiție solidă și durabilă a unei logici conform căreia naturalismul și teleologismul se contopesc unul în celălalt. Fukuyama respinge ceea ce, cu seninătate, consideră niște „mărturii «empirice» pe care ni le oferă lumea contemporană”². „Dimpotrivă, continuă el, noi trebuie să analizăm direct și explicit natura criteriilor transistorice care permit evaluarea caracterului bun sau rău al oricărui sistem social.”³ Măsura tuturor lucrurilor poartă un singur nume : criteriul *transistoric și natural* la care Fukuyama propune, în cele din urmă, să raportăm totul se numește „omul ca Om”, întru cîtva ca și cum n-ar fi întîlnit niciodată vreo întrebare îngrijorătoare despre un anumit Om, ca și cum n-ar fi citit pe un anume Marx și nici pe Stirner, împotriva căruia se înverșunează *Ideologia germană* în ceea ce privește abstractizarea în mod propriu fantomatică a unui anumit concept de om, ca să nu mai vorbim de Nietzsche (în mod constant caricaturizat și redus la cîteva nefericite stereotipuri : de exemplu, „relativistul”! și nu gânditorul unui „ultim om” pe care el l-a numit astfel atât de des), Freud (evocat o singură dată, drept cel care pune sub semnul întrebării „demnitatea umană”, reducînd omul la „pulsiiuni sexuale adînc ascunse”⁴), Husserl - pur și simplu trecut sub tăcere - sau Heidegger (care n-ar fi decît „succesorul” lui Nietzsche relativistul⁵), ca să nu mai vorbim despre cîteva gânditori și mai aproape de noi și, mai ales, de un anume Hegel, despre care cel mai puțin se poate spune că nu este un filozof al omului natural și transistoric. Dacă referirea la Hegel domină această carte, ea nu este totuși niciodată tulburată de această evidență. Pentru a defini această entitate presupusă naturală, anistorică și abstractă, acest om ca Om despre care vorbește liniștit, Fukuyama vrea să revină la ceea ce numește „primul om”, adică „omul natural”. De altfel, în ceea ce privește conceptul

1. *Ibidem*, pp. 168-169.

2. *Ibidem*, p. 169. Ghilimelele de la „empirice” dispar atunci cînd e vorba despre „mărturii empirice de sfidări la adresa democrației”, p. 324.

3. *Ibidem*, p. 169. Literal repetat la p. 324.

4. *Ibidem*, p. 336.

5. *Ibidem*, p. 373.

116

SPECTRELE LUI MARX

A CONJURA - MARXISMUL

117

de natură și genealogia acestui concept, Fukuyama pare a păstra tăcerea (aproape tot atât cât și Marx, trebuie s-o spunem, chiar dacă tratamentul critic la care acesta supune conceptele abstracte ale Naturii și ale Omului ca om rămîne bogat și fecund). Și atunci cînd, pentru a vorbi despre acest „om natural”, Fukuyama recurge la o dialectică „în întregime non-materia-listă”, iscată din ceea ce el numește „un filozof de sinteză nou care s-ar numi Hegel-Kojeve”, *artefactul* pe care ni-l propune pare atât de *inconsistent* (atît în sensul francez, cît și în cel englezesc al termenului), încît vom renunța să-i consacram prea mult timp în seara aceasta. Dincolo de naivitatea sa filozofică, trebuie, fără îndoială, să-l tratăm exact ca pe un *artefact*, un montaj simptomatic, care răspunde, pentru a o potoli, unei cereri, aproape unei comenzi, am zice noi. Fără îndoială, el își datorează succesul acestei liniștitoare confuzii și acestei logici oportuniste a „veștii celei bune”, pe care în mod oportun o face să treacă prin contrabandă.

Cu toate acestea, se pare că n-ar fi nici just, și nici măcar interesant să-l acuzăm pe Fukuyama pentru soarta impusă cărții sale. Ar fi mai bine să ne întrebăm de ce a devenit această carte, cu „vestea cea bună” pe care pretinde c-o aduce, un asemenea *gadget* mediatic, și de ce face furori în toate super-market-urile ideologice ale unui Occident angoasat. Se cumpără această carte așa cum o gospodină se năpustește asupra zahărului și uleiului, atunci cînd se mai găsește ceva, la primele zvonuri de război. De ce această amplificare mediatică? Și cum de este intonat un discurs de acest tip de către cei care nu cîntă victoria capitalismului liberal și nici alianța sa predestinată cu democrația decît pentru a disimula, și în primul rînd față de ei înșiși, că acest triumf nu a fost nicicînd atît de critic, de fragil, de amenințat, ba chiar, în anumite privințe, catastrofal și, în fond, îndoliat? Îndoliat prin ceea ce reprezintă încă, astăzi, spectrul lui Marx și prin ceea ce ar trebui conjurat într-un mod jubilatoriu și maniac (fază necesară, după opinia lui Freud, într-un travaliu al doliului nereușit), dar atît de virtual îndoliat de el însuși. Disimulînd toate aceste eșecuri și toate aceste amenințări, am vrea să disimulăm potențialul -forță și virtualitate - a ceea ce vom numi principiul, și, tot în figura ironiei, chiar *spiritul* criticii marxiste. Am fi tentați să

deosebim acest *spirit* — care pare astăzi mai indispensabil ca oricînd - și de marxismul ca ontologie, sistem filozofic sau metafizic, ca „materialism dialectic”¹, și de marxismul ca materialism istoric sau ca metodă, și de marxismul încorporat în aparatele de partid, în state sau într-o Internațională muncitorească. Dar îl vom deosebi și de ceea ce am putea numi, pentru a face iute o deconstrucție atunci cînd aceasta nu este, în orice caz, numai o *critică* și cînd întrebările pe care ea le pune oricărei critici și chiar oricărei întrebări n-au fost niciodată nici în poziție de a se identifica, și nici, îndeosebi, de a se opune în mod simetric față de ceva cum ar fi marxismul, față de ontologia sau critica marxistă.

Un discurs de tipul celui folosit de Fukuyama joacă în mod eficient rolul de bruiaj și de tăgăduire dublu îndoliată care se

1. Într-o lucrare remarcabilă în toate privințele și de care am aflat, din păcate, după ce am scris acest text, Etienne Balibar amintește că formula „materialism dialectic” nu a fost folosită în litera ei nici de către Marx, nici de către Engels (*La Philosophie de Marx*, La Decouverte, 1993, p. 4). Printre toate aporturile prețioase ale unei cărți care și interpretează, și care deplasează foarte dens o întreagă istorie a marxismului (și mai ales a marxismului francez din ultimele decenii), le vom semna, schematic, doar pe acelea care mă interesează, aici, îndeaproape. 1. Necesitatea de a ține seama de motivul „injoncțiunii” lui Marx (cuvîntul revine cu regularitate,

pp. 19, 20, 24 etc.). 2. Tema lumii „vrăjite” ca lume a valorilor de piață (pp. 59 și urm.) în jurul „sensibilului suprasensibil” (de care vom vorbi mai târziu). 3. Categoria iminenței - mesianice sau nu, însă anutopice - (pp. 38, 39, 69, 118) și mai ales cea a „tranziției”, categorie „întrevăzută de Marx” ca „figură politică a «non-contemporaneității» față de sine a timpului istoric, dar care rămîne înscrisă de el în *provizoriu*” (p. 104). (Despre „tranziție” și non-contemporaneitate, cf. *supra*, pp. 61-62.) Bineînțeles, nu putem angaja o discuție sau preciza un acord într-o notă de ultim moment. Pentru ca să începem a o face, ar trebui ajustat, potrivit ceea ce încerc eu să spun aici, prin aceste cuvinte, despre *filozofia* sau despre *ontologia* lui Marx (ceea ce rămîne deconstructibil în filozofemele sale), la ceea ce propune Balibar în *La Philosophie de Marx*: „Nu există și nu va exista niciodată o filozofie marxistă” (p. 3), ceea ce nu trebuie să ne împiedice să „căutăm [...] *filozofiile* lui Marx” (p. 7). Dat fiind că ceea ce numesc eu aici filozofia sau ontologia lui Marx nu aparține exact spațiului sau nivelului de enunțuri analizate de Balibar, protocolul unei discuții, oriunde ar duce ea, ar impune o îndelungată și minuțioasă elaborare. Dar sper că un asemenea protocol este lizibil, cel puțin în stadiu implicit, într-un eseu atît de schematic și de preliminar cum este acesta.

118

SPECTRELE LUI MARX

așteaptă de la el pentru că el face, abil pentru unii, grosolan pentru alții, un gest de scamatorie: pe de o parte (*cu o mină*), el acreditează o logică a evenimentului empiric de care are nevoie atunci cînd trebuie să constate, în sfîrșit, înfrîngerea finală a statelor numite marxiste și a tot ceea ce barează accesul la Pămîntul Făgăduinței promis de liberalismul economic și politic, dar, pe de altă parte (*cu cealaltă mînă*), în numele idealului transistoric și natural, el discreditează aceeași logică a evenimentului zis empiric, trebuie să o suspende pentru a nu pune pe seama acestui ideal și a conceptului său tocmai ceea ce le contrazice atît de crud: într-un cuvînt, tot *răul*, tot ce *nu merge bine* în statele capitaliste și în liberalism, într-o lume dominată de forțe, statale sau nu, a căror hegemonie este legată de acest ideal pretins transistoric sau natural (să zicem, mai degrabă, naturalizat), îndată vom spune cîteva cuvinte despre marile figuri a ceea ce merge atît de rău astăzi în lume. Cît despre mișcarea de scamatorie între istorie și natură, între empiricitatea istorică și transcendentalitatea teleologică, între pretinsa realitate empirică a evenimentului și idealitatea absolută a *telos-ului* liberal, ea nu poate fi dejucată decît pornind de la o nouă gîndire sau de la o nouă experiență a evenimentului, și de la o altă logică a raportului său cu fantomaticul. O vom aborda mai îndeaproape, ceva mai târziu. Logica acestei noutăți nu se opune în mod necesar vechimii vechiului cel mai vechi.

Dar, repet, nu trebuie să fim nedrepti cu această carte. Chiar dacă asemenea lucrări rămîn fascinante, incoerența însăși și uneori jalnica lor primitivitate joacă un rol de semnal simptomatic de care trebuie să ținem seama în cea mai mare măsură. Făcîndu-ne atenți la o geo-politică a mizelor ideologice ale momentului, etalîndu-le pe măsura pieței culturale mondiale, ele (lucrările) au meritul de a ne rechema la această complicație anacronică la care am făcut aluzie adineauri. Să precizăm. Dacă toate temele sfîrșitului (sfîrșit al istoriei, al omului, figură a „ultimului om” intrat într-un anume post-marxism etc.) au făcut parte, încă de la începutul anilor '60, din cultura elementară a filozofilor din generația mea, astăzi nu mai sîntem la simpla și imobila lor repetiție. Căci este la fel de adevărat că din acest eveniment de fond n-ar fi posibil să deducem, și încă și mai puțin să datăm acest alt eveniment, această altă serie

A CONJURA - MARXISMUL

119

de evenimente în curs și încă neanalizate care au survenit, trei decenii mai târziu, într-un *ritm* pe care nimeni în lume nu-l putea calcula dinainte, nici măcar cu cîteva luni mai înainte (în 1981, la Praga, pe cînd eram închis de către puterea de atunci, îmi spuneam, cu un sentiment naiv de cvasi-certitudine: „barbaria aceasta poate dura secole...”). Această evenimenția-litate trebuie gîndită, dar ea rezistă cel mai bine la ceea ce numim concept, dacă nu chiar gîndire. Și nu vom gîndi atît timp cît nu ne vom încrede în simpla opoziție (ideală, mecanică sau dialectică) dintre

prezența reală a prezentului real sau a prezentului viu și simulacrul său fantomatic, în opoziția dintre efectiv (*wirklich*) și non-efectiv, adică, totodată, atât timp cât nu ne vom încrede într-o temporalitate generală sau într-o temporalitate istorică alcătuită din înlănțuirea *succesivă* de prezenturi identice cu ele însele și contemporane cu ele însele.

Jubilatorie și angoasată în același timp, maniacă și îndoliată, adeseori obscenă în euforia ei, această retorică neoliberală ne obligă, așadar, să chestionăm o evenimențialitate care se înscrie în distanța dintre momentul în care ineluctabilul unui anumit sfârșit s-a anunțat și prăbușirea efectivă a statelor sau a societăților totalitare care își dădeau figura marxismului. Acest timp de latență, pe care nimeni nu a putut să și-l reprezinte și încă și mai puțin să-l calculeze dinainte, nu este numai un mediu temporal. Nici o cronologie obiectivă și omogenă nu l-ar putea măsura.

Un ansamblu de transformări de toate felurile (în special mutații

tehnico-științifico-economico-media-tice) excedează deopotrivă datele tradiționale ale discursului marxist, ca și pe cele ale discursului liberal care i se opune. Chiar dacă am moștenit câteva resurse esențiale pentru a-i putea proiecta analiza, trebuie mai întâi să recunoaștem că aceste mutații perturbă sistemele onto-teologice sau filozofiile tehnicii ca atare. Ele deranjează filozofiile politice și concepțiile curente ale democrației; ele obligă la o reconsiderare a raporturilor dintre stat și națiune, dintre om și cetățean, dintre privat și public etc.

În acest moment, o altă gândire a istoricității ar trebui să ne cheme dincolo de conceptul metafizic de istorie și de sfârșit al istoriei, fie el acest concept derivat din Hegel sau din Marx. În acest moment, am putea pune în aplicație, într-un fel mai pretențios, cei doi timpi ai post-scriptumului kojevian despre

120

SPECTRELE LUI MARX

post-istorie și despre animalele post-istorice. Desigur, trebuie să ținem seama de barochismul uneori genial, adeseori în mod naiv farsor al lui Kojève. Fukuyama nu ține cont îndeajuns, chiar dacă ironia anumitor provocări nu i-a scăpat. Dar el ar fi trebuit, de asemenea, să analizeze cu toată rigoarea numeroasele articulații cronologice și logice din această lungă și celebră *footnote*. După cum ne mărturisește în post-scriptumul acestei Note, Kojève se duce, în 1959, în Japonia. (Diagnosticul peremptoriu după întoarcerea dintr-o călătorie-fulger într-o țară îndepărtată a cărei limbă nici măcar nu o vorbim și despre care nu știm mai nimic sînt o tradiție, o „specialitate franceză”. Peguy ironiza deja acest defect atunci cînd Lanson a îndrăznit să întreprindă o călătorie de câteva săptămîni în Statele Unite.) La întoarcerea din această vizită în calitate de înalt funcționar al Comunității europene, Kojève conchide că civilizația japoneză „post-istorică” a pornit pe căi diametral opuse „căii americane”, și aceasta în virtutea a ceea ce el numea atunci, cu acea dezinvoltură profundă, absurd-burlescă și patafizică pentru care are cu siguranță geniu, dar pentru care trebuie să fie și răspunzător, „snobismul în stare pură” al formalismului cultural al societății japoneze. Dar păstrează, în același timp, ceea ce contează pentru el, adică diagnosticul său anterior în ceea ce privește post-istoria propriu americană. Pur și simplu, el ar fi trebuit să revizuiască ceva dintr-un tablou incredibil și indecent: Statele Unite ca „stadiu final al «comunismului» marxist”. Dar Kojève nu pune în discuție decît ideea că acest sfârșit american reprezintă, dacă putem spune așa, ultima figură a ultimului, adică a „sfârșitului hegeliano-marxist al Istoriei”, ca prezent și nu ca viitor. Revizuiindu-și și contestîndu-și prima ipoteză, Kojève sfîrșește prin a crede că ar exista un sfârșit încă și mai final al istoriei, mai escatologic decît *happy-end-ul* american (chiar californian, spune el undeva). Și acesta ar fi mai mult decît extrema extremitate japoneză (în concurența dintre cele două capitalisme, al căror război va fi inaugurat, să nu uităm, era distrugerii atomice!). După părerea lui Kojève, stadiul final al comunismului în Statele Unite de după război reduce cu putere - așa cum trebuie, de altfel - omul

la animalitate. Dar există ceva încă și mai „chic”, mai „snob”, există un *nec plus ultra* în sfârșitul istoriei, și acesta ar fi post-istorici-tatea japoneză. Datorită „snobismului” culturii sale, aceasta

A CONJURA - MARXISMUL

121

ar reuși să-1 ferească pe omul post-istoric de întoarcerea sa la naturalitatea animală. Totuși, și trebuie să insistăm asupra acestui aspect, în ciuda căinței care, după călătoria sa din 1959, l-a făcut să creadă că Japonia merge *mai departe*, dacă putem spune așa, în cursa de *după* sfârșitul istoriei, Kojeve nu pune în discuție descrierea făcută de el referitoare la întoarcerea omului la animalitate, în Statele Unite din perioada postbelică. Descriere extravagantă, nu pentru că ea îi compară pe oameni cu niște animale, ci, în primul rând, pentru că pune în serviciul unor efecte îndoielnice o proastă cunoaștere, o ignoranță imperturbabilă și arogantă; tocmai asupra acestui punct s-ar cuveni să comparăm nerușinarea lui Kojeve și incantația celor care, asemenea lui Fukuyama, cîntă (Kojeve, unul, nu cîntă) „universalizarea democrației liberale occidentale ca punct final al guvernării umane” și victoria unui capitalism care ar fi „rezolvat cu succes” „problema claselor”¹ etc. De ce și cum putea Kojeve să creadă că Statele Unite atinseseră deja „stadiul final al «comunismului» marxist”? Ce credea el, de fapt, ce voia el să pătrundă? Aproprierea, în abundență, a tot ceea ce poate să răspundă nevoii sau dorinței: anularea distanței dintre dorință și nevoie suspendă orice exces, orice dezajustare, în special în muncă. Nu e de mirare că acest sfârșit al dezajustării (al ființei „*out of joint*”) „prefigurează” un „prezent etern”. Dar ce este distanța între această prefigurare și ceea ce reprezintă ea înainte chiar de prezența sa? „[...] Practic [acest «practic» este semnătura uriaș-bufonă a acestui sentențios verdict], toți membrii unei «societăți fără clase» își pot însuși încă de pe acum [1946] tot ce vor fără a fi nevoiți pentru asta să muncească mai mult decît îi îndeamnă inima. Or, mai multe călătorii comparative efectuate (între 1948 și 1958) în Statele Unite și în URSS mi-au lăsat impresia că americanii seamănă cu niște sino-sovietici îmbogățiți tocmai din cauză că rușii și chinezii nu sînt decît americani săraci încă și, de altfel, pe cale de rapidă îmbogățire. Am ajuns la concluzia că *acel American way of life* era genul de viață propriu perioadei post-istorice, prezența actuală a Statelor Unite în Lume prefigurînd viitorul «prezent etern» al întregii omeniri. Astfel, întoarcerea Omului la animalitate nu mai apărea ca o posibilitate

1. Citat de Michel Surya în „La puissance, les riches et la charité”, în *Lignes*, „Logiques du capitalisme”, nr. 18, ianuarie 1993, pp. 21 și 29.

122

SPECTRELE LUI MARX

ce va să vină (*ă venir*), ci ca o certitudine deja prezentă. Abia după o recentă călătorie în Japonia (1959) mi-am schimbat radical părerea despre această problemă.”¹

Lectura neo-marxistă și para-heideggeriană a *Fenomenologiei spiritului* întreprinsă de Kojeve este interesantă. Cine o va contesta ? În multe privințe, ea a jucat un rol formator și deloc neglijabil pentru o anumită generație de intelectuali francezi, chiar înainte sau imediat după război, în această privință, lucrurile sînt mai puțin simple decît se spune în general, dar nu acesta este scopul discuției noastre acum. În schimb, dacă vrem să citim cu oarecare seriozitate ceea ce nu este întru totul serios, adică nota și post-scriptumul lui Kojeve despre post-marxism ca post-istorie a omenirii, mai trebuie să subliniem cel puțin cîteva aspecte. Mai întîi, ultima frază din această notă, și cea mai enigmatică totodată, rămîne un enunț prescriptiv. O vom cita. Cine a citit-o? Ea este poate deschiderea cea mai irezistibilă din acest *Post-scriptum*. Ea definește o sarcină și o datorie pentru *viitorul* omului post-istoric, o dată ce ceea ce Kojeve numește Japonizarea” occidentalilor (inclusiv a rușilor) va fi devenit efectivă. „Omul post-istoric *trebuie...*”, spune Kojeve. Ce trebuie să facă el ? Trebuie înseamnă „*must*” sau „*should*” ? Oricare ar fi modalitatea sau conținutul acestei datorii, oricare ar fi necesitatea acestei prescripții, chiar

dacă ea necesită veșnicii de interpretare, există un „trebuie” pentru viitor. Oricare ar fi indeterminarea lui, fie ea și a unui „trebuie un viitor”, este vorba despre viitor și despre istorie, este poate chiar începutul istoricității pentru Omul post-istoric, dincolo de om și dincolo de istorie, așa cum au fost ele reprezentate pînă acum. Trebuie să insistăm asupra acestei precizări, tocmai pentru că ea afirmă o imprecizie esențială, o determinare care rămîne ultima trăsătură a viitorului: *oricare ar fi modalitatea sau conținutul* acestei datorii, al acestei necesități, al acestei prescripții sau al acestei injoncțiuni, al acestui gaj, al acestei sarcini, deci și al acestei promisiuni, al acestei promisiuni necesare, *trebuie acest „trebuie” și el este legea*. Această indiferență față de conținut nu este o indiferență, nu este o *atitudine* de indiferență, dimpotrivă. Marcînd orice deschidere pentru eveniment și viitor ca atare, ea condiționează

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la „Phénoménologie de l'esprit”*, Gallimard, 1947, pp. 436-437.

A CONJURA - MARXISMUL

123

așadar interesul și non-indiferența pentru orice ar putea fi, pentru orice conținut, în general. Fără ea nu ar exista nici intenție, nici nevoie, nici dorință etc. Nu lectura noastră proiectează în textul lui Kojève conceptul acestei ciudate și singulare indiferențe (diferența însăși). El vorbește despre aceasta. Pentru el, ea caracterizează un *viitor* care ar merge dincolo de ceea ce am numit pînă acum istorie. Aparent formalistă, această indiferență față de conținut are poate meritul de a ne face să gîndim forma în mod necesar pură și pur necesară a viitorului ca atare, în ființa-sa-necesar-promisă, prescrisă, distribuită, poruncită, în necesitatea necesar formală a posibilității sale, pe scurt, în legea sa. Ea este cea care dislocă orice prezent în afara contemporaneității față de sine. Că se promite una sau alta, că promisiunea este respectată sau că ea rămîne de nerespectat, există în mod necesar o promisiune și există ca atare istoricitate ca a-venire (*ă venir*). Ceea ce noi numim mesianicul fără mesianism. Din lipsă de timp, să ne mulțumim, acum, să citim această frază căreia, într-un alt context și într-un alt ritm, ar fi trebuit să-i acordăm toată atenția meditativă pe care o cere ea:

„Ceea ce înseamnă că, vorbind, de acum înainte, în mod *adecvat* despre tot ceea ce îi este dat, Omul post-istoric *trebuie* să continue [subliniem acest *trebuie* care ne trimite, fără îndoială, la condiția de posibilitate comună celor două forme ale necesarului, *must* și *should*] *să separe* [sublinierea lui Kojève] «forme» de «conținuturile» lor, și aceasta nu pentru a le transforma în mod activ pe cele din urmă, ci pentru a *se opune* [sublinierea lui Kojève] pe sine ca «formă» pură lui însuși și altora, considerați ca orice fel de «conținuturi»”¹.

Este oare posibil să citim altfel textul lui Kojève ? Este oare posibil să-1 sustragem unei grosolane manipulări, la care recurge mai puțin Fukuyama însuși (care, de altfel, nu este interesat de această concluzie enigmatică), cît cei care îl exploatează? Citit cu un anume simț al viclesugului actoricesc, acela pe care îl cere Kojève, așadar, citit cu mai multă vigilență filozofică, politică sau „ideologică”, acest text rezistă. El supraviețuiește poate celor care îl traduc și îl expun, îl afișează săptămînal ca

1. *Ibidem*, p. 437.

124

SPECTRUL LUI MARX

pe o armă de propagandă filozofică sau ca pe un obiect de larg consum mediatic. „Logica” propoziției citate adineauri ar putea chiar răspunde unei legi, legea legii. Această lege ne-ar arăta că: în același loc, în fața aceleiași limite, acolo unde se încheie istoria, acolo unde se sfîrșește un anumit concept determinat al istoriei, exact acolo începe istoricitatea istoriei, acolo, în sfîrșit, ea are șansa să se anunțe - să se promită. Acolo unde ia sfîrșit omul, un anumit concept determinat de om, acolo începe sau are în sfîrșit șansa să se anunțe - să se promită -umanitatea pură a

omului, a *celuilalt om* și a omului *ca altul*. Într-un fel aparent inuman sau chiar an-uman. Deși aceste propoziții cheamă încă alte întrebări critice sau deconstruc-tive, ele nu se reduc la vulgata paradisului capitalist ca sfârșit al istoriei.

(Fie-mi permis să amintesc, într-un cuvânt, că un anumit demers deconstructiv, cel puțin cel în care am crezut că mă angajez, consta încă de la început în a pune în discuție conceptul onto-teo - dar și arheo-teleologic al istoriei - la Hegel, Marx sau chiar în gândirea epocală a lui Heidegger. Și nu pentru a-i opune un sfârșit al istoriei sau o an-istoricitate, ci, dimpotrivă, pentru a demonstra că această onto-teo-arheo-teleologie zăvo-răște, neutralizează și, în cele din urmă, anulează istoricitatea. Atunci era vorba de a gândi o altă istoricitate - nu o nouă istorie, și încă și mai puțin un „*new historicism*”, ci o altă deschidere a evenimențialității ca istoricitate care să permită de a nu renunța, ci, din contra, de a deschide accesul la o gândire care să afirme promisiunea mesianică și emancipa-toare ca promisiune: ca *promisiune*, și nu ca program sau ca țel onto-teologic sau teleo-escatologic. Deoarece, departe de a trebui să renunțăm la dorința emancipatoare, trebuie, se pare, să ținem la ea mai mult ca oricând, cum, de altfel, trebuie să ținem la indestructibilul însuși din „trebuie”. Aceasta este condiția unei re-politizări, poate a unui alt concept al politicului.

Dar, într-un punct anume, promisiunea și decizia, adică responsabilitatea, își datorează posibilitatea probei indecidabili-tății care va rămîne întotdeauna condiția ei. Și gravele mize pe care tocmai le-am numit în câteva cuvinte ar reveni la întrebarea: ce înțelegem, împreună cu Marx sau după Marx, din efectivi-tate, efect, operativitate, din muncă [*Wirklichkeit, Wirkung, muncă, operație*], din munca vie, în presupusa lor opoziție față

A CONJURA - MARXISMUL

125

de logica spectrală care guvernează totodată și efectele de virtualitate, de simulacru, de „travaliu al doliului”, de fantomă, de spectru [*revenant*] etc. Și ale justiției care li se datorează. Pe scurt, gândirea deconstructoare a urmei, a iterabilității, a sintezei protetice, a suplimentarității etc. trece dincolo de această opoziție, dincolo de ontologia pe care ea o presupune, înscriind posibilitatea trimiterii către celălalt, deci a alterității și a eterogenității radicale, a di-ferenței [*differance*], a tehnicității și a idealității în evenimentul însuși al prezenței, în prezența prezentului pe care îl dislocă *a priori* pentru a-1 face posibil [deci imposibil în identitatea sau în contemporaneitatea cu sine], ea nu renunță la mijloacele de a lua în calcul sau de a da socoteală de efectele de fantomă, de simulacru, de „imagine sintetică”, ba chiar, ca să vorbim în codul marxist, de ideologeme, fie ele și în formele inedite pe care le va fi făcut să apară tehnica modernă. Iată din ce motiv o atare deconstrucție nu a fost niciodată marxistă, după cum nu a fost nici non-mar-xistă, deși credincioasă unui anumit spirit al marxismului, cel puțin unuia dintre ele, căci, și nu vom repeta nicicând îndeajuns, există *mai-mult-de-unul*, si ele sînt eterogene.)

Capitolul 3

Uzuri¹ (tablou al unei lumi fără vîrstă)

„*The tinie is out offjoint.*” Lumea merge rău. E uzată, dar uzura ei nu mai contează. Bătrînețe sau tinerețe - nu se mai poate conta pe ea. Lumea are mai mult de o singură vîrstă. Măsura măsurătorii ne lipsește. Nu se mai ține cont, nu ne mai dăm seama de uzură ca de o singură vîrstă în progresul istoriei. Nici maturizare, nici criză, nici măcar agonie. Altceva. Ceea ce se întîmplă i se întîmplă vîrstei înseși, pentru a da o lovitură ordinii teleologice a istoriei. Ceea ce survine — și în care intempestivul apare - survine timpului, dar nu și la timp. Contratimp. *The time is out offjoint*. Discurs teatral, discurs al lui Hamlet dinaintea teatrului lumii, al istoriei și al politicii. Epoca și-a ieșit din țîțîni. Totul, începînd cu timpul, pare dereglat, injust sau dezajustat. Lumii îi merge foarte rău, se uzează pe măsură ce crește în vîrstă, cum spune și Pictorul în deschiderea lui

Timon din Atena (piesa lui Marx, nu-i așa). Căci este vorba unui pictor, de astă dată, ca și cum ar vorbi despre un spectacol sau în fața unui tablou: „*How goes the world ? -It wears, şir, as it grows*”². În traducerea lui Francois-Victor Hugo : „Le Poete : *Il y a longtemps que je ne vous ai vu. Comment va le monde ? Le Peintre: Il s'use, monsieur, à mesure qu'il croît en âge*”.

Această uzură în expansiunea, în creșterea chiar, adică în mondializarea lumii nu constituie derularea unui proces normal, normativ sau normat. Nu este o fază de dezvoltare, o criză în plus, o criză de creștere, deoarece tocmai creșterea este răul (*It wears, şir, as it grows*), nu mai este un sfârșit-al--ideologiilor, o ultimă criză-a-marxismului sau o nouă criză-a--capitalismului.

1. în original: *Usures*. În franceză, *usure* înseamnă, ca și în română, „uzură”, dar și „camătă” (n.t.).

2. Cum stăm cu lumea? - Se-nvîrte și se roade (în lb. engl. în original) (n.t.).

128

SPECTRELE LUI MARX

UZURI

129

Lumea merge rău, tabloul e sumbru, aproape negru. Să formăm o ipoteză. Să presupunem că, din lipsă de timp (spectacolul sau tabloul sînt întotdeauna „lipsă de timp”), se proiectează doar să se picteze, precum Pictorul din *Timon din Atena*. Un tablou negru pe un tablou negru. Taxinomie sau stop-cadru. Titlu: „*The time is out of joint*” sau: „Ceea ce merge atît de rău azi în lume”.

Acestui titlu banal i s-ar lăsa forma sa neutră, pentru a se evita să se vorbească de criză, concept cu totul insuficient, și pentru a se evita să se decidă între răul ca suferință și răul ca prejudiciu sau crimă.

Acestui titlu pentru un tablou negru posibil i s-ar adăuga doar cîteva subtitluri. Care anume? Tabloul kojevian cu privire la starea lumii și a Statelor Unite după război avea, deja, de ce să șocheze. Optimismul căpăta, în el, nuanțe de cinism. Era *deja* o insolență să se spună, atunci, că „toți membrii unei societăți fără clase pot să-și însușească, încă de pe acum, tot ce vor fără a fi nevoiți, pentru asta, să muncească mai mult decît îi îndeamnă inima”. Ce să credem, azi, însă, despre imperturbabila ușurătate care constă în a cînta triumful capitalismului sau al liberalismului economic și politic, „universalizarea democrației liberale occidentale ca punct final al guvernării umane”, „sfârșitul problemei claselor sociale”? Ce cinism al conștiinței împăcate, ce denegare maniacală poate face pe cineva să scrie - dacă nu să și creadă - că „tot ceea ce stătea pînă acum în calea recunoașterii reciproce a demnității oamenilor, întotdeauna și pretutindeni, a fost respins și îngropat de istorie”¹ ?

Provizoriu și din pură comoditate, să ne încredem, pentru început, în opoziția perimată dintre război civil și război internațional. Vorbind de război civil, mai trebuie, oare, să reamintim că niciodată democrația liberală de formă parlamentară n-a fost mai minoritară și mai izolată în lume? Că niciodată ea nu se va fi aflat într-o atare stare de dis-funcționare în ceea ce numim democrațiile occidentale? Reprezentativitatea electorală sau viața parlamentară nu este doar falsificată, așa cum s-a întîmplat întotdeauna, de un mare număr de mecanisme socio-economice, 1. Allan Bloom, citat în *Lignes* (op. cit., p. 30) de Michel Surya, care amintește, tocmai, faptul că Bloom a fost „maestrul și elogiatorul” lui Fukuyama.

dar ea se exercită din ce în ce mai greu într-un spațiu public profund bulversat de aparatele tehnico-tele-mediatică și de noile ritmuri ale informației și ale comunicării, de dispozitivele și viteza forțelor pe care ele le reprezintă, dar și, drept urmare, de noile modalități de apropiere pe care ele le pun în operă, de noua structură a evenimentului și a spectralității sale pe care ele o produc (pe care o inventează și o aduc la lumină, o inaugurează și o dezvăluie, o fac să aibă loc și o scot în evidență în același timp, acolo unde ele erau deja prezente fără a fi, încă, prezente: tocmai despre conceptul de *producție* în raportul său cu fantoma este vorba aici). Această transformare nu afectează numai niște fapte, ci însuși conceptul unor astfel de „fapte”. Conceptul

însuși de eveniment. Raportul dintre deliberare și decizie, funcționarea însăși a guvernării s-a schimbat, nu numai în ceea ce privește condițiile sale tehnice, timpul, spațiul și viteza sa, ci și, fără să ne fi dat cu adevărat seama, în ceea ce privește conceptul său. Să ne aducem aminte de transformările tehnice, științifice și economice care, în Europa, după cel dinții război mondial, bulversaseră deja structura topologică a lui *res publica*, a spațiului public și a opiniei publice. Ele nu afectau numai această *structură* topologică, ci începeau să facă problematică însăși prezumția topograficului și faptul că exista un *loc*, deci un corp identificabil și stabili-zabil pentru cuvântul, lucrul sau cauza publică, punând astfel în criză, cum se spune adesea, democrația liberală, parlamentară și capitalistă, deschizând astfel calea pentru trei forme de totalitarism care, mai apoi, s-au aliat, combătut sau combinat în toate felurile posibile. Or, toate aceste transformări nu fac decât să se amplifice azi peste măsură. Acest proces nici nu mai corespunde, de fapt, unei amplificări, dacă prin acest cuvânt înțelegem o creștere omogenă și continuă. Ceea ce a devenit cu neputință de măsurat este saltul care ne îndepărtează *deja* de aceste puteri mediatice care, în anii '20, înainte de apariția televiziunii, transformau în profunzime spațiul public, slăbeau în chip periculos autoritatea și reprezentativitatea celor aleși și reduceau câmpul discuțiilor, deliberărilor și deciziilor parlamentare. Am putea, chiar, spune că ele puneau *deja* sub semnul întrebării democrația electorală și reprezentarea politică *cel puțin așa cum ne-a fost dat să le cunoaștem pînă în prezent*. Dacă, în toate democrațiile occidentale, există tendința

130

SPECTRELE LUI MARX

de a nu-1 mai respecta pe politicianul profesionist, ba chiar pe omul de partid ca atare, nu mai e doar din cauza unor insuficiențe personale, a unor greșeli ori a unor incompetente, a unor scandaluri acum mai bine cunoscute, amplificate, de fapt, de multe ori produse, dacă nu premeditate de o putere mediatică. Ci pentru că politicianul devine tot mai mult, ba chiar exclusiv, un personaj de reprezentare mediatică, și aceasta exact în momentul în care transformarea spațiului public, tocmai de către mass-media, îl face să-și piardă cea mai mare parte a puterii și chiar a competenței deținute de el, înainte, de la structurile reprezentării parlamentare, de la aparatele de partid legate de aceasta etc. Oricare ar fi competența sa personală, politicianul profesionist conform vechiului model tinde să devină, azi, *structural* incompetent. Aceași putere mediatică acuză, produce și amplifică *în același timp* această incompetență a politicianului tradițional: pe de o parte, ea îi sustrage puterea legitimă pe care acesta o deținea de la vechiul spațiu politic (partid, parlament etc.), dar, pe de altă parte, îl obligă să devină o simplă siluetă, dacă nu chiar o marionetă pe scena retoricii televizuale. Îl credeam actor al politicii, și el riscă tot mai des, e bine cunoscut acest lucru, să nu mai fie decât un actor de televiziune¹. Vorbind de război internațional sau

1. Două exemple recente, surprinse din zborul „informației”, în momentul recitirii paginilor de față. Este vorba de doi „falși pași” mai mult sau mai puțin calculați, și a căror posibilitate ar fi fost de neimaginat fără mediul și ritmurile actuale ale presei. 1. Doi miniștri încearcă să devieze o decizie guvernamentală în curs (luată la inițiativa unuia dintre colegii lor) explicîndu-se în presă (în primul rînd cea televizată) cu privire la o scrisoare așa-zis „privată” (secretă, „personală” sau neoficială) pe care ei au adresat-o șefului cabinetului și despre care „regretă” că a fost divulgată în pofida voinței lor. Oricum ar sta, însă, lucrurile, și fără a-și ascunde indispoziția produsă, șeful guvernului, cu toate acestea, îi urmează, urmat de întregul guvern, urmat de Parlament. 2. „Improvizînd” ceva ce aduce a gafă cu ocazia unei convorbiri radiofonice la ora micului dejun, un alt ministru din același guvern provoacă într-o țară învecinată o puternică reacție a băncii centrale și un întreg proces politico-diplomatic. Ar trebui analizat și rolul jucat de viteza și puterea mediatice în ceea ce privește puterea unor speculatori - individuali sau internaționali - care, zilnic, atacă sau susțin o monedă sau alta. Telefoanele date de ei și micile lor fraze televizate atîrnă mai greu decât toate parlamentele din lume asupra a ceea ce numim *decizia* politică a guvernelor.

UZURI

131

civil-internațional, mai trebuie, oare, să reamintim războaiele economice, războaiele naționale,

războaiele purtate de minorități, dezlănțuirea rasismelor și a xenofobiilor, înfruntările etnice, conflictele culturale și religioase care sfârșie Europa așa-zis democratică și lumea de azi ? Regimente întregi de fantome au revenit, armate din toate epocile posibile, camuflăte sub simptomele arhaice ale paramilitarului și ale supraînarmării post-moderne (informatică, supraveghere panoptică prin satelit, amenințare nucleară etc.). Să accelerăm. Peste aceste două tipuri de război (civil și internațional), cărora nu li se mai distinge nici măcar granița, să înnegrim și mai mult tabloul acestei uzuri dincolo de uzură. Să numim dintr-o singură trăsătură ceea ce riscă să apropie euforia capitalismului democrat-liberal sau social-democrat de cea mai oarbă și mai delirantă dintre halucinații, ba chiar de o ipocrizie din ce în ce mai strigătoare la cer în retorica sa formală sau juridică cu privire la drepturile omului. Nu va fi vorba numai de a acumula „dovezile empirice”, cum ar spune Fukuyama, nu va fi suficient să arătăm cu degetul masa de fapte irecuzabile pe care acest tablou ar putea să le descrie sau să le denunțe. Chestiunea prea pe scurt pusă nu ar fi nici măcar aceea a analizei la care ar trebui, atunci, să procedăm în toate aceste direcții, ci a *dublei interpretări*, a lecturilor concurente pe care acest tablou pare a le cere și a ne obliga să le asociem. Dacă ne-ar fi, mai întâi, îngăduit să numim aceste răni ale „noii ordini mondiale” într-o telegramă de zece cuvinte, ne-am opri, probabil, la acestea.

1. Șomajul, această dereglare mai mult sau mai puțin bine calculată a unei noi piețe, a unor noi tehnologii, a unei noi competitivități mondiale ar merita, fără doar și poate, ca și termenul de muncă sau de producție, un alt nume astăzi. Cu atât mai mult cu cât tele-munca înscrie în el un dat ce perturbă atât metodele de calcul tradițional, cât și opoziția conceptuală dintre muncă și non-muncă, dintre activitate, faptul de a avea o slujbă și contrariul lor. Această dereglare regulată este în același timp controlată, calculată, „socializată”, adică, cel mai adesea, negată - și ireductibilă la previziune, ca și suferința însăși, o suferință care suferă încă și mai mult, încă și mai obscur, de pe urma faptului de a-și fi pierdut modelele și limbajul obișnuite, din moment ce nu se mai recunoaște sub vechiul

132

SPECTRELE LUI MARX

cuvânt de șomaj și în scena pe care acesta a numit-o atîta vreme. Funcția inactivității sociale, a non-muncii sau a sub-înțrebuirii sociale intră într-o nouă eră. Și cere o nouă politică. Precum și un nou concept. „Noul șomaj” seamănă tot atât de puțin cu șomajul - în formele înseși ale experienței și ale calculării sale - pe cât seamănă ceea ce, în Franța, a primit numele de „noua sărăcie” cu sărăcia.

2. Excluderea masivă a cetățenilor fără adăpost (*homeless*) de la orice participare la viața democratică a statelor, expulzarea sau deportarea atîtor exilați, apatrizi sau imigranți în afara unui teritoriu zis național anunță deja o nouă experiență a granițelor și identității - naționale sau civile.

3. Nemilosul război economic dintre țările comunității europene înseși, dintre acestea și țările est-europene, dintre Europa și Statele Unite, dintre Europa, Statele Unite și Japonia. Acest război dirijează totul, începînd cu celelalte războaie, pentru simplul motiv că el dirijează interpretarea practică și o aplicare inconsecventă și inegală a dreptului internațional. Există, de un deceniu și ceva încoace, mult prea multe exemple ale acestei situații.

4. Neputința de a domina contradicțiile din sînul conceptului, al normelor și al realității pieței liberale (barierele unui protecționism și supralicitarea intervenționistă a statelor capitaliste pentru a-și proteja proprii cetățeni, ba chiar pe occidentali sau pe europeni în general, împotriva unei

mîini de lucru ieftine, de multe ori lipsită de o protecție socială comparabilă). Cum să-ți salvezi propriile interese pe piața mondială pretinzînd că-ți aperi „cîștigurile sociale” etc. ?

5. Agravarea datoriei externe și alte mecanisme conexe înfometează și împing spre disperare o mare parte a umanității. Ele tind astfel să o elimine, simultan, de pe piața pe care această logică ar căuta, cu toate acestea, s-o extindă. Acest tip de contradicții stîrnește numeroase fluctuații geo-politice, chiar și atunci cînd ele par dictate de discursul democratizării și al drepturilor omului.

6. Industria și comerțul cu armament (fie el „convențional” sau în vîrfurile sofisticării tele-tehnologice) se află înscrise în

UZURI

133

reglementarea normală a cercetării științifice, a economiei și a socializării muncii în democrațiile occidentale. Fără o inimaginabilă revoluție, acestea nu pot fi suspendate sau măcar încetinite fără riscuri majore, începînd cu agravarea amintitului șomaj. Cît privește traficul cu arme, în măsura (limitată) în care acesta ar mai putea fi, încă, deosebit de comerțul „normal”, el rămîne primul pe plan mondial, înaintea traficului cu droguri, de care nu este întotdeauna străin.

7. Extinderea („diseminarea”) înarmării atomice, întreținută tocmai de către țările care spun că vor să se pună la adăpost de ea, nu mai este nici măcar controlabilă, așa cum a fost, multă vreme, cazul, de structurile statale. Ea nu depășește doar controlul de stat, ci și orice piață declarată.

8. Războaiele interetnice (au mai existat, vreodată, și de alt fel ?) se înmulțesc, ghidate de o fantasmă și de un concept *arhaice*, de o *fantasmă conceptuală* primitivă despre comunitate, stat-națiune, suveranitate, granițe, sol și sînge. Arhaismul nu constituie un rău în sine, și își păstrează, fără doar și poate, niște resurse ireductibile. Cum să negi, însă, că această fantasmă conceptuală este mai perimată, dacă se poate spune așa, ca niciodată, în însăși *ontologia* pe care o presupune, de dislocarea tele-tehnică? Înțelegem prin *ontologie* o axiomatică ce leagă în mod indisociabil valoarea ontologică a ființei-prezente (ora) de *situarea* ei, de determinarea stabilă și prezentabilă a unei localități (*topos-ul* teritoriului, al solului, al orașului, al corpului în general). Cu toate că se extinde într-un mod cu totul nemaivăzut, din ce în ce mai diferențiat și din ce în ce mai accelerat (e accelerarea însăși, dincolo de normele de viteză care au informat pînă azi cultura umană), procesul de dis-locare nu este mai puțin arhi-originar, adică la fel de „arhaic” precum arhaismul pe care îl expulzează dintotdeauna. El constituie, de altfel, condiția pozitivă a stabilizării pe care o relansează neîncetat. Orice stabilitate într-un loc fiind o stabilizare sau o sedentarizare, va fi fost obligatoriu ca di-ferența (*differance*) locală, spațierea unei de-plasări să fie cea care imprimă mișcarea. Care dă un loc și care dă loc. Orice înrădăcinare națională, de pildă, se înrădăcinează mai întîi în memoria sau în angoasa unei populații deplasate - sau deplasabile. „*Out of joint*” nu este doar timpul, ci și spațiul, spațiul în timp, spațierea.

134

SPECTRELE LUI MARX

9. Cum să ignorăm puterea crescîndă și in-delimitabilă, adică mondială, a acestor state-fantomă, supra-eficace și propriu--zis capitaliste, care sînt mafia și cartelul drogului de pe toate continentele, inclusiv în fostele state așa-zis socialiste ale Estului european ? Aceste state-fantomă s-au infiltrat și s-au banalizat peste tot, ajungînd să nu mai poată fi identificate într-un mod pe deplin riguros. Și nici, uneori, să fie disociate clar de procesele de democratizare (să ne gîndim - de exemplu - la o secvență a cărei schemă, simplificată aici telegrafic, ar asocia istoria unei mafii-siciliene-hărțuite-de-fascismul-statului-mussolinian--deci-intim--și-simbiotic-aliată-cu-Aliații--în-tabăra-democrată--de-cele-două-părți-ale-Atlantice)

ui-ca-și-în-reconstrucția-statu-lui-democrat-creștin-italian-intrat-azi-într-o-nouă-configurație-a-capitalului, despre care cel mai puțin se poate spune că nu va înțelege nimic fără să țină seama de propria sa genealogie). Toate aceste infiltrări traversează, cum se spune, o fază „critică”, ceea ce, desigur, ne permite să vorbim despre ele sau să inițiem o analiză a lor. Aceste state-fantomă invadează nu numai țesătura socio-economică, circulația generală a capitalurilor, ci și instituțiile statale și interstatale.

10. Căci în primul rând, mai presus de orice, ar trebui să analizăm stadiul prezent al dreptului internațional și al instituțiilor sale: în pofida unei fericite perfectibilități, în ciuda unui progres de necontestat, aceste instituții internaționale suferă de cel puțin două limite. Prima și cea mai radicală dintre ele ține de faptul că normele, charta, definiția misiunii lor depind de o anumită cultură istorică. Ele nu pot fi dissociate de anumite concepte filozofice europene, și în primul rând de un concept de suveranitate statală sau națională a cărui închidere genealogică devine tot mai vizibilă, într-un mod nu doar teoretico-juridic sau speculativ, ci și concret, practic, și practic cotidian. Cealaltă limită se leagă strâns de prima: acest drept internațional și pretins universal rămâne din plin dominat, în aplicarea lui, de anumite state-națiuni particulare. Aproape de fiecare dată puterea tehnico-economică și militară a acestora pregătește și aplică, altfel spus, *smulge* decizia. Cum se spune în engleză, *face decizia*. Există mii de exemple, mai recente sau mai puțin recente, care ar putea să demonstreze din plin acest lucru, fie că este vorba de deliberări și de rezoluții ale

UZURI

135

Națiunilor Unite, fie de aplicarea lor („*enforcement*”): incoerența, discontinuitatea, inegalitatea statelor în fața legii, hegemonia anumitor state în ceea ce privește forța militară aflată în slujba dreptului internațional, iată ce se cuvine constatat an după an și zi de zi¹. Aceste fapte nu sînt suficiente pentru a descalifica instituțiile internaționale. Dimpotrivă, justiția ne impune să aducem omagiu unora dintre cei care lucrează în sensul perfectibilității și în vederea emancipării unor instituții la care nu va trebui niciodată să renunțăm. Oricît de insuficiente, de confuze sau de echivoce ar fi, încă, astfel de semne, să salutăm ceea ce se anunță, astăzi, o dată cu reflecția referitoare la dreptul de ingerință sau la intervenția în numele a ceea ce numim, în mod obscur și, uneori, ipocrit, *umanitarul*, limitînd astfel suveranitatea statului în anumite condiții. Să salutăm, așadar, aceste semne, suspectînd însă cu vigilență manipularile și apropierea ce pot avea ca obiect aceste noutăți.

Să revenim acum în imediata apropiere a subiectului conferinței noastre. Subtitlul meu, „noua Internațională”, se referă la o transformare de profunzime, proiectată pe o durată lungă, a dreptului internațional, a conceptelor și a cîmpului său de intervenție. Așa cum conceptul drepturilor omului s-a determinat lent, de-a lungul secolelor, prin nu puține seisme socio-politice (indiferent că e vorba de dreptul la muncă, de drepturile femeii și ale copilului etc.), la fel și dreptul internațional ar trebui să-și extindă și să-și diversifice cîmpul, ajungînd pînă la a

La care trebuie să adăugăm non-independența economică a ONU, indiferent că este vorba de marile ei intervenții (politice, socio-educative, culturale sau militare) sau, pur și simplu, de gestiunea sa administrativă. Or, se cuvine știut, de asemenea, și faptul că ONU traversează o gravă criză financiară. Nu toate marile state își achită cotizațiile. Soluția: campanie pentru atragerea susținerii din partea capitalurilor private, constituire de „*councils*” (asociații ale unor mari căpitani ai industriei, comerțului și finanțelor) destinate susținerii, în anumite condiții, spuse sau nespuse, a unei politici a ONU care poate să meargă (de multe ori, aici sau acolo, aici mai curînd decît acolo, tocmai) în sensul intereselor pieței. De multe ori,

trebuie să subliniem acest fapt și să medităm asupra lui, principiile ce ghidează azi instituțiile internaționale sînt în acord cu astfel de interese. De ce, cum și între ce limite fac ele acest lucru ? Ce semnifică aceste limite ? Este singura întrebare pe care putem s-o punem, aici, pentru moment.

136

SPECTRELE LUI MARX

UZURI

137

include în el - dacă cel puțin trebuie să fie consecvent cu ideea de democrație și de drepturi ale omului pe care o proclamă -cîmpul economic și social *mondial*, dincolo de suveranitatea statelor și a statelor-fantomă despre care vorbeam adineauri. În ciuda aparențelor, ceea ce spunem aici nu este pur și simplu anti-etatist: în anumite condiții date și limitate, super-statul care ar putea fi o instituție internațională va putea limita întotdeauna apropierea și violențele anumitor forțe socio-eco-nomice private. Fără, însă, a subscrie în mod necesar la întregul discurs (de altfel complex, evolutiv, eterogen) al tradiției marxiste cu privire la stat și la apropierea lui de către o clasă dominantă, la distincția dintre puterea de stat și aparatul de stat, la sfîrșitul politicului, la „sfîrșitul politicii” sau la dispariția statului¹, și, pe de altă parte, fără a privi cu suspiciune, în ea însăși, ideea de juridic, ne putem încă inspira din „spiritul” marxismului pentru a critica pretinsa autonomie a juridicului și a denunța neobosit arezonarea de fapt a autorităților internaționale de puternice state-națiuni, de concentrări de capital tehnico-științific, de capital simbolic și capital financiar, de capitaluri de stat și de capitaluri private. O „nouă Internațională” se caută prin aceste crize ale dreptului internațional, ea denunță deja limitele unui discurs despre drepturile omului care este sortit să rămînă inadecvat, uneori ipocrit și, în tot cazul, formal și inconsecvent cu el însuși atîta timp cît legea pieței, „datoria externă”, inegalitatea dezvoltării tehnico-științifice, militare și economice vor menține o inegalitate efectivă la fel de monstruoasă ca și aceea ce prevalează azi, mai mult ca oricînd, în istoria umanității. Căci trebuie să strigăm, în momentul în care unii îndrăznesc să neo-evangelizeze în numele idealului unei democrații liberale ajunse, în sfîrșit, la ea însăși ca la idealul istoriei umane: nicicînd violența, inegalitatea, excluderea, foametea și deci oprimarea economică nu au afectat atîtea ființe umane, în istoria pămîntului și a umanității, în loc să cîntăm împlinirea idealului democrației liberale și al pieței capitaliste în euforia sfîrșitului istoriei, în loc să celebrăm

1. Referitor la aceste puncte, a se vedea Etienne Balibar, *Cinq etudes du materialisme historique*, Maspero, 1974 (cu deosebire capitolul despre „Rectificarea Manifestului comunist” și ceea ce privește „Sfîrșitul politicii”, „Noua definiție a statului” și „O nouă practică politică”, pp. 83 și urm.).

„sfîrșitul ideologiilor” și sfîrșitul marilor discursuri eliberatoare, să nu neglijăm nici o clipă această evidență macroscopică, alcătuită din nenumărate suferințe singulare: nici un progres nu ne dă voie să ignorăm faptul că niciodată, în cifre absolute, niciodată, așadar, nu au fost aserviți, înfometați sau exterminați pe suprafața pămîntului atîția bărbați, atîtea femei și atîția copii. (Și, provizoriu, dar cu părere de rău, ne vedem nevoiți să lăsăm aici deoparte chestiunea, indisociabilă totuși, cu privire la ceea ce devine viața așa-numită „animală”, viața și existența „animalelor” în toată această istorie. Această chestiune a fost întotdeauna gravă, dar ea va deveni masiv ineluctabilă.)

„Noua Internațională” nu este doar ceea ce caută un nou drept internațional prin aceste crime. Este și o legătură de afinitate, de suferință și de speranță, o legătură discretă încă, secretă aproape, ca în jurul anului 1848, dar din ce în mai vizibilă - există nu doar un singur semn în acest sens. Este o legătură intempestivă și fără statut, fără titlu și fără nume, de-abia publică deși nu e clandestină, fără contract, „*out of joint*”, lipsită de coordonare, de partid, de patrie, de comunitate națională (Internațională mai înainte, prin intermediul și dincolo de orice determinare națională), fără co-cetățenie și fără apartenență comună la o clasă. Ceea ce se cheamă, aici, sub

numele de nouă Internațională este ceea ce recheamă la prietenia unei alianțe fără de instituție între cei care, chiar dacă nu mai cred, acum, și nici n-au crezut vreodată în internaționala socia-list-marxistă, în dictatura proletariatului, în rolul mesianico--escatologic al unirii universale a proletarilor din toate țările, continuă să se inspire din unul, măcar, dintre spiritele lui Marx ori ale marxismului (ei știu, acum, că există *mai-mult--de-unul*) și pentru a se alia, într-un nou mod, concret, real, chiar dacă această alianță nu mai îmbracă forma partidului ori a internaționalei muncitorești, ci pe aceea a unui fel de contra-conjurație, în criticarea (teoretică și practică) a stadiului dreptului internațional, a conceptelor de stat și de națiune etc. pentru înnoirea acestei critici și, mai ales, pentru radicalizarea ei.

Există cel puțin *două feluri de a interpreta* ceea ce tocmai am numit „tabloul negru”, cele zece răni, doliul și promisiunea din care el face parte prefăcându-se a expune și a socoti, între aceste două interpretări deopotrivă concurente și incompatibile,

138

SPECTRELE LUI MARX

cum să alegi ? De ce nu putem noi să alegem ? De ce nu trebuie să alegem ? În ambele cazuri, este vorba de fidelitatea față de *un* anumit spirit al marxismului: unul, acesta, și nu celălalt.

1. *Prima interpretare*, cea mai clasică și mai paradoxală în același timp, ar continua să rămână în logica *idealistă* a lui Fukuyama. Pentru a extrage, însă, niște consecințe cu totul diferite. Să acceptăm, provizoriu, ipoteza că tot ce *merge rău* în lumea de azi nu măsoară decât distanța dintre o realitate empirică și un ideal regulator, indiferent că-l definim pe acesta din urmă așa cum face Fukuyama sau că îi rafinăm și îi transformăm conceptul. Valoarea și evidența idealului nu ar fi compromise, în mod intrinsec, de inadecvarea istorică a realităților empirice. Ei bine, chiar și în această ipoteză idealistă, recursul la un anumit *spirit* al criticii marxiste rămâne urgent și va trebui să rămână indefinit necesar pentru a denunța și a reduce distanța *pe cit posibil*, pentru a ajusta „realitatea” la „ideal” pe parcursul unui proces în mod necesar infinit. Dacă știm să o adaptăm la noi condiții, această critică marxistă poate rămâne fecundă, fie că este vorba, de pildă, de noi moduri de producție, de apropierea unor puteri și cunoștințe economice și tehnico-științifice, de formalitatea juridică în discursul și în practicile dreptului național sau internațional, de noile probleme legate de cetățenie și de naționalitate etc.

2. *Cea de-a doua interpretare* a tabloului negru ar asculta de o altă logică. Mai presus de „fapte”, mai presus de pretensele „dovezi empirice”, mai presus de tot ce este inadecvat idealului, ar fi vorba de a repune în discuție, în unele dintre predicatele sale esențiale, însuși conceptul amintitului ideal. Aceasta s-ar extinde, de pildă, la analiza economică a pieței, a legilor capitalului, a tipurilor de capital (financiar sau simbolic, deci spectral), a democrației parlamentare liberale, a modurilor de reprezentare și de sufragiu, a conținutului ce determină drepturile bărbatului, femeii, copilului, a conceptelor curente de egalitate, libertate, fraternitate în primul rând (cel mai problematic dintre toate), de demnitate, a raporturilor dintre om și cetățean. Aceasta s-ar extinde, totodată, în cvasi-totalitatea conceptelor ei, pînă la conceptul de om (deci de divin și de animal) și pînă la un concept *determinat* al democraticului care îl presupune (nu spunem al *oricărei* democrații și nici, tocmai, al democrației

UZURI

139

ce va să vină [â venir]). Atunci, chiar și în această din urmă ipoteză, fidelitatea față de moștenirea unui anumit *spirit* al marxismului ar rămîne o datorie.

Iată două rațiuni diferite pentru a fi fideli față de un spirit al marxismului. Ele nu trebuie să se adauge una alteia, ci să se întreacă. Ele trebuie să se între-implice în cursul unei strategii complexe și neîncetat de reevaluat. Nu va exista re-politizare, nu va mai exista deloc politic altfel. Fără această strategie, fiecare dintre aceste două rațiuni ar putea să conducă din nou la mai

rău, la mai rău decât răul, dacă se poate spune astfel, adică la un soi de idealism fatalist ori de escatolo-gie abstractă și dogmatică dinaintea răului lumii.

Care spirit marxist, așadar? Este lesne de imaginat de ce nu vom fi pe placul marxiștilor și încă și mai puțin pe acela al tuturor celorlalți insistând, astfel, pe *spiritul marxismului*, cu atât mai mult dacă lăsăm să se înțeleagă că înțelegem să înțelegem *spirite* la plural și în sens de spectre, spectre intempestive care nu trebuie izgonite ci triate, criticate, păstrate aproape de sine și lăsate să revină. Și, firește, nu va trebui să ne ascundem nici o clipă faptul că principiul de selectivitate care va trebui să orienteze și să ierarhizeze în rîndul „spiritelor” va exclude, fatalmente, la rîndu-i. El va nimici chiar, veghind (asupra) anumitor strămoși mai mult decât (asupra) altora, într-un anumit moment mai mult decât în altul. Prin uitare (vinovată sau inocentă, nu are importanță aici), prin decădere din drepturi sau prin ucidere, această veghe va genera ea însăși noi fantome. Și o va face alegînd deja, în rîndul fantomelor, pe ale sale dintre ale sale, ucigînd, așadar, morți: lege a finitudinii, lege a deciziei și a responsabilității pentru niște existențe finite, singurele ființe vii-muritoare pentru care o decizie, o alegere, o responsabilitate au un sens, dar un sens care va trebui să treacă prin proba indecidabilului. Iată de ce ceea ce spunem aici nu va face nimănui plăcere. Cine a spus, însă, vreodată, că cineva ar trebui să vorbească, să gîndească sau să scrie pentru a face plăcere cuiva? Și ar fi nevoie de multă neînțelegere pentru a recunoaște în gestul pe care-l riscăm aici un fel de raliere-tardivă-la-marxism. Este adevărat că aș fi, azi, aici, acum, mai puțin insensibil ca niciodată la apelul contratimpului sau al *contre-pied-ului*, ca și la stilul

140

SPECTRELE LUI MARX

unei intempestivități mai manifeste și mai urgente ca oricînd. „Să-l salutăm pe Marx, e într-adevăr momentul!”, aud deja spunîndu-se. Sau: „Era și timpul!”, „De ce așa tîrziu?”. Cred în virtutea politică a contratimpului. Iar dacă un contratimp nu are șansa, mai mult sau mai puțin calculată, de a veni *exact la timp*, atunci inoportunul unei strategii (politice sau de alt fel) poate, încă, să *depună mărturie*, tocmai, pentru justiție, să aducă, cel puțin, mărturie pentru justiția cerută despre care spuneam mai sus că trebuie să fie dezajustată, ireductibilă la justete și la drept. Dar nu aceasta este, aici, motivația decisivă și ar trebui să ne rupem, în sfîrșit, de simplismul acestor sloganuri. Ce e sigur e că nu sînt marxist. Așa cum spusese, cu multă vreme în urmă, să ne aducem aminte, cineva căruia Engels i-a citat cuvîntul de duh. Trebuie, oare, să ne autorizăm tot de la Marx pentru a spune „nu sînt marxist”? După ce se recunoaște un enunț marxist? Și cine mai poate să spună „sînt marxist”?

A continua să te inspire dintr-un anumit spirit al marxismului ar însemna să fii fidel față de ceea ce a făcut întotdeauna din marxism, în principiu și mai presus de orice, o critică *radicală*, adică un demers gata de propria-i autocritică. Această critică *se voiește* în principiu și în mod explicit deschisă cu privire la propria sa transformare, reevaluare și auto-reinterpretare. Un astfel de „a se voi” critic se înrădăcinează în chip necesar, e angajat într-un sol care încă nu e critic, chiar dacă nu este, nu încă, precritic. Acest spirit este mai mult decât un stil, chiar dacă este și un stil. Este moștenitorul unui spirit al Luminilor la care se cuvine să nu renunțăm. Vom deosebi, în ceea ce ne privește, acest spirit de alte spirite ale marxismului, de cele care îl țin legat de corpul unei doctrine marxiste, de pretinsa totalitate sistemică, metafizică sau ontologică a acesteia (și în primul rînd de „metoda dialectică” sau de „dialectica materialistă”), de conceptele sale fundamentale, acelea de muncă, de mod de producție, de clasă socială și, prin urmare, de întreaga istorie a aparatelor sale (proiectate sau reale:

Internaționalele mișcării muncitorești, dictatura proletariatului, partidul unic, statul și, pînă la urmă, monstrozitatea totalitară). Căci deconstrucția ontologiei marxiste, s-o spunem ca „buni marxiști”, nu se ia numai de un strat teoretico-speculativ al corpusului marxist, ci de tot ceea ce îl articulează la istoria cea mai concretă

UZURI

a aparatelor și strategiilor mișcării muncitorești mondiale. Iar această deconstrucție nu este, în ultimă analiză, o procedură metodică sau teoretică. În posibilitatea ei, ca și în experiența imposibilului care dintotdeauna o va fi constituit, ea nu este niciodată străină de eveniment: pur și simplu de venirea a ceea ce survine. Cîțiva filozofi sovietici îmi spuneau, cu cîțiva ani în urmă, la Moscova: cea mai bună traducere pentru *perestroika* e tot „deconstrucție”.

Pentru această analiză cu aspect de analiză chimică, ce va izola, pe scurt, spiritul marxismului căruia se cuvine să-i rămî-nem fideli disociindu-1 de toate celelelalte spirite despre care, zîmbind, vom constata că adună *aproape totul*, firul nostru conducător ar fi, în seara aceasta, tocmai chestiunea fantomei. Cum a tratat Marx însuși fantoma, conceptul de fantomă, de spectru sau de *revenant* ? În ce fel 1-a determinat ? Cum a reușit el, pînă la urmă, să-1 *lege*, la capătul atîtor ezitări, tensiuni și contradicții, de o ontologie? În ce constă această articulație a fantomei? Care este legătura acestei legături, a acestei ontologii cu materialismul, cu partidul, cu statul, cu devenirea într-un totalitarism a statului?

A critica, a chema la o autocritică interminabilă înseamnă încă a distinge între totul și aproape totul. Or, dacă există un spirit al marxismului la care nu voi fi niciodată gata să renunț, acesta nu este numai ideea critică sau postura chestionantă (o deconstrucție consecventă cu sine trebuie să țină la ea, chiar dacă a învățat că întrebarea nu este nici primul, nici ultimul cuvînt). E, mai curînd, o anumită afirmație emancipatoare și *mesianică*, o anumită experiență a promisiunii pe care putem încerca să o eliberăm de orice dogmatică și chiar de orice determinare metafizico-religioasă, de orice *mesianism*. Iar o promisiune trebuie să promită că va fi ținută, altfel spus, că nu va rămîne „spirituală” sau „abstractă”, ci că va produce evenimente, noi forme de acțiune, de practică, de organizare etc. A te rupe de „forma-partid” sau de o formă ori alta de stat sau de Internațională nu înseamnă a renunța la orice formă de organizare practică sau eficace. Exact contrariul ne interesează aici.

Spunînd asta, ne opunem față de două tendințe dominante: *pe de o parte*, față de reinterpretările cele mai vigilențe și mai moderne ale marxismului de către unii marxiști (îndeosebi

142

SPECTRELE LUI MARX
UZURI

francezi, și din jurul lui Althusser) care au crezut mai curînd că trebuie să încerce să disocieze marxismul de orice fel de teleologie sau de orice fel de escatologie mesianică (intenția mea este, însă, tocmai aceea de a o deosebi pe aceasta din urmă de cea dintîi); *pe de altă parte*, față de unele interpretări anti--marxiste, care își determină propria escatologie eliberatoare conferindu-i conținuturi onto-teologice întotdeauna deconstructibile. O gîndire deconstructivă, aceea care mă interesează aici, a făcut întotdeauna apel la ireductibilitatea afirmației, deci a promisiunii, ca și la indeconstructibilitatea unei anumite idei de dreptate/justiție (disociată aici de drept¹). O atare gîndire nu poate opera fără să justifice principiul unei critici radicale și interminabile, infinită (teoretică și practică, așa cum spuneam). Această critică aparține mișcării unei experiențe deschise spre viitorul absolut a ceea ce vine, adică al unei experiențe în mod necesar indeterminate, abstracte, deșertice, expuse, dăruite așteptării, de către ea, a celuilalt și a evenimentului. În pură formalitate, în indeterminarea pe care ea o cere mai putem încă să-i aflăm o afinitate esențială cu un anumit spirit mesianic. Cele spuse de noi aici sau aiurea cu privire la *exapropriere* (radicală contradicție a oricărui „capital”, a oricărei proprietăți ori apropieri, ca și a tuturor conceptelor ce depind de aceasta, începînd cu cel de subiectivitate

1. Referitor la această diferență dintre justiție/dreptate și drept, îmi permit să trimit tot la *Force de loi* (op. cit., cf. *supra*, p. 29, nota 1). Necesitatea operării acestei distincții nu antrenează cîtuși de puțin o descalificare a juridicului, a specificității sale și a noilor abordări pe care el le impune azi. O atare distincție pare, dimpotrivă, indispensabilă și prealabilă oricărei reelaborări. Mai cu seamă în acele locuri în care se constată ceea ce ne-am

obișnuit, azi, să numin, mai mult sau mai puțin liniștiți, ca și cum ar fi vorba de a umple fără a re-înțe-meia din temelie pînă la vîrf, niște „viduri juridice”. Nimic surprinzător în faptul că este vorba, cel mai adesea, de *proprietatea vieții*, de moștenirea și de generațiile/generările (*generations*) sale (probleme științifice, juridice, economice, politice ale așa-numitului genom zis uman, ale terapiei genice, ale grefelor de organe, ale mamelor purtătoare, ale embrionilor congelați etc.).

A crede că nu este vorba decît de umplerea liniștită a unui „vid juridic” acolo unde se pune problema de a gîndi legea, legea legii, dreptul și dreptatea/justiția, a crede că este suficient să produci noi „articole de lege” pentru a „regla o problemă” ar fi ca și cum am încredința gîndirea eticii unui comitet de etică.

143

liberă, deci a emancipării ce se concepe pe sine după modelul acestor concepte) nu presupune nici un fel de lanț. E, dacă putem spune astfel, exact opusul. Aservirea (se) leagă de apropiere. Or, acest gest de fidelitate față de un anumit spirit al marxismului constituie o responsabilitate care îi revine, în principiu, firește, oricui. Abia meritînd numele de comunitate, noua Internațională nu aparține decît anonimatului, însă această responsabilitate pare, azi, cel puțin între limitele unui cîmp intelectual și academic, a le reveni *în chip mai imperativ*, și, s-o spunem pentru a nu exclude pe nimeni, *ca prioritate, ca urgență*, acelor care, decenii de-a rîndul, au știut să *reziste* în fața unei anumite hegemonii a dogmei, ba chiar a metafizicii marxiste, în formele ei politice sau teoretice. Și într-un mod încă și mai acut, acelor care au știut să conceapă și să practice această rezistență fără să cedeze complezenței față de anumite tentații reacționare, conservatoare sau neo-conservatoare, anti-științifice sau obscurantiste, acelor care, dimpotrivă, nu au încetat să procedeze într-un mod hiper-critic, aș îndrăzni să spun chiar deconstructiv, în numele unor noi Lumini pentru veacul ce va veni (*ă venir*). Și fără a renunța la un ideal de democrație și de emancipare, încercînd, mai curînd, să-1 gîndească și să-1 pună în operă într-un mod diferit.

Responsabilitatea, o dată în plus, va fi fiind, aici, aceea a unui moștenitor. Că vor sau nu, că știu sau nu, toți oamenii de pe întreg pămîntul sînt astăzi, într-o anumită măsură, moștenitori ai lui Marx și ai marxismului. Adică, spuneam adineauri, ai singularității absolute a unui proiect - sau a unei promisiuni - de formă filozofică și științifică. Această formă este, în principiu, una non-religioasă, în sens de religie pozitivă; ea nu e mitologică; nu este, așadar, națională - căci dincolo chiar de alianța cu un popor ales, nu există naționalitate sau naționalism care să nu fie religios sau mitologic, să spunem, într-un sens larg, „mistic”. Forma acestei promisiuni sau a acestui proiect rămîne una absolut unică. Evenimentul ei este în același timp singular, total și de neșters - de neșters altfel decît printr-o contestare și de-a lungul unui travaliu al doliului care nu poate decît să deplaseze, fără să-1 elimine, efectul unui traumatism.

144

SPECTRELE LUI MARX

UZURI

Nu există nici un precedent al unui astfel de eveniment, în întreaga istorie a omenirii, în întreaga istorie a lumii și a pămîntului, în tot ce poate să primească numele de istorie în general, un astfel de eveniment (să repetăm: acela al unui discurs de formă filozofico-științifică ce pretinde a se rupe de mit, de religie și de „mistica” naționalistă) s-a legat, pentru prima oară și într-un mod inseparabil, de niște forme mondiale de organizare socială (un partid cu vocație universală, o mișcare muncitorească, o confederație de state etc.). Toate acestea pro-punînd un nou concept de om, de societate, de economie, de națiune și mai multe concepte privitoare la stat și la dispariția acestuia. Orice am putea gîndi despre acest eveniment, despre eșecul uneori terifiant a ceea ce a fost, astfel, angajat, despre dezastrele tehnico-economice sau ecologice și despre pervertirile totalitare cărora le-a dat loc (pervertiri despre care unii spun, de multă vreme, că nu sînt, de fapt, niște pervertiri, niște deturnări patologice și accidentale, ci desfășurarea necesară a unei logici esențiale și prezente încă de la naștere, a unei dezajustări originare - să spunem, în ceea ce ne

privește, într-un mod prea eliptic și fără să contrazicem această ipoteză : efectul unei tratări *ontologice* a spectralității fantomei), orice am putea gândi, de asemenea, și despre traumatismul ce poate rezulta în memoria omului, această tentativă unică a avut loc. Chiar dacă nu a fost ținută, cel puțin nu în forma enunțării ei, chiar dacă s-a precipitat spre prezentul unui conținut ontologic, o promisiune mesianică de un tip nou va fi imprimat, totuși, o marcă inaugurală și unică în istorie. Și, că vrem sau nu, oricare ar fi conștiința noastră cu privire la ea, nu putem să nu-i fim moștenitorii. Nu există moștenire fără apel la responsabilitate. O moștenire este întotdeauna reafirmarea unei datorii, însă o reafirmare critică, selectivă și filtrantă; iată de ce am ținut să deosebim mai multe spirite, înscriind în subtitlul nostru o expresie afit de echivocă precum „starea/ statul datoriei” („*l'Etat de la dette*”), am vrut să anunțăm, desigur, un anumit număr de teme ineluctabile, dar în primul rând pe aceea a unei datorii de neșters și insolubile față de unul dintre spiritele ce s-au înscris în memoria istorică sub numele proprii de Marx și marxism. Chiar și acolo unde nu este recunoscută, chiar și acolo unde rămîne inconștientă sau contestată, această datorie continuă să lucreze, în special în filozofia politică ce structurează implicit orice filozofie și orice gândire cu privire la filozofie.

145

Să ne limităm, din lipsă de timp, la câteva trăsături, de exemplu, a ceea ce poartă numele de deconstrucție, în figura care a fost inițial a sa în cursul ultimelor decenii, adică deconstrucția metafizicilor propriului, ale logocentrismului, ale lingvisticis-mului, ale fonologismului, demistificarea sau de-sedimentarea hegemoniei autonome a limbajului (deconstrucție pe parcursul căreia se elaborează un alt concept al textului sau al urmei, al tehnicizării lor originare, al iterabilității, al suplimentului lor protetic, dar și al propriului și a ceea ce a primit denumirea de exapropriere). O astfel de deconstrucție ar fi fost imposibilă și de neconceput într-un spațiu pre-marxist. Deconstrucția n-a avut niciodată vreun sens și vreun interes, în opinia mea cel puțin, decât ca o radicalizare, adică și *în tradiția* unui anumit marxism, într-un anumit *spirit de marxism*. A avut loc această radicalizare încercată a marxismului care se numește deconstrucție (și în care, unii vor fi notat acest lucru, un anumit concept *economic* al economiei *di-ferențiale* [*differantielle*] și al exaproprierii, ba chiar al darului, joacă un rol organizator, asemenea conceptului de muncă legat de di-ferență [*differance*] și de travaliul doliului în general). Dacă această tentativă a fost prudentă și parcimonioasă, dar rareori negativă în strategia referirilor ei la Marx, e pentru că ontologia marxistă, numirea lui Marx, legitimarea conform lui Marx erau, întru cîtva, mult prea solid *arezonate*. Ele păreau sudate de o ortodoxie, de o seamă de aparate și strategii a căror cea mai mică greșală nu a fost doar aceea că au fost, ca atare, private de viitor, private de viitorul însuși. Prin sudură se poate înțelege o aderență artefactuală, dar solidă, și al cărei eveniment însuși a constituit întreaga istorie a lumii de un secol și jumătate încoace, și, prin urmare, întreaga istorie a generației mele.

O radicalizare rămîne, însă, întotdeauna îndatorată tocmai față de ceea ce ea radicalizează¹. Iată de ce am vorbit despre

1. Ce vrea, însă, să spună „a radicaliza”? Nu este, de departe, cel mai bun cuvînt. El spune, într-adevăr, o mișcare pentru a merge mai departe și pentru a nu te opri. Aici, însă, se oprește pertinenta sa. Ar fi vorba de a face mai mult sau mai puțin decât „a radicaliza”, mai curînd altceva, căci miza este tocmai aceea a rădăcinii și unității ei prezumate. Ar fi vorba nu de a progresa în continuare în profunzimea radicalității, a fundamentalului sau a originarului (cauză, principiu, *arkhe*), făcînd un pas în plus în aceeași direcție. Ar fi vorba, mai

146

SPECTRELE LUI MARX

memoria și tradiția marxiste ale deconstrucției, despre „spiritul” ei marxist. Acesta nu este singurul și nu este oricare dintre spiritele marxiste, desigur. Ar trebui să multiplicăm și să rafinăm aceste exemple, dar timpul ne lipsește.

Dacă subtitlul meu preciza *starea l statul datoriei (l'Etat de la dette)*, acest lucru este și în vederea problematizării conceptului de stat sau de stare, cu sau fără majusculă, în *trei feluri*. În primul rînd, am insistat suficient asupra acestui lucru, nu se poate întocmi *starea* unei datorii, față de Marx sau de marxism, de pildă, așa cum ai *stabili* un bilanț ori o constatare curînd, de a încerca să ajungem acolo unde, în unitatea ei *ontologică*, schema fundamentalului, a originarului sau a radicalului, așa cum continuă ea să comande critica marxistă, cere întrebări, proceduri de formalizare, interpretări genealogice care *nu* sînt, sau *nu* sînt *suficient* puse în operă în ceea ce domină discursurile care își spun marxiste. Nu suficient în ceea ce privește tematica și consecvența. Căci desfășurarea chestionantă a acestor formalizări și genealogii afectează aproape întregul discurs, și într-un mod nu doar „teoretic”, cum se spune. Miza care ne servește aici drept fir conducător, și anume conceptul sau schema de fantomă, se anunța de multă vreme, și chiar sub numele său, prin intermediu] problematicilor legate de travaliul doliului, de idealizare, de simulacru, de *mimesis*, de itera-bilitate, de dubla injoncțiune, de „*double bind*” și de indecidabilitatea ca o condiție a deciziei responsabile etc. Este, poate, aici locul să subliniem: raporturile dintre marxism și deconstrucție au impus, de la începutul anilor '70, abordări diferite din toate punctele de vedere, de multe ori chiar opuse sau ireductibile unele la altele, dar numeroase. Mult prea numeroase pentru a putea să le fac, aici, dreptate și să recunosc ce le datorez. Pe lângă cărțile care au făcut din raporturile dintre marxism și deconstrucție propriul lor obiect (precum aceea a lui Michael Ryan, *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*, Johns Hopkins University Press, 1982, ori *Marx est mort* de Jean-Marie Benoist, Gallimard, 1970, a cărei primă parte, în ciuda titlului, îl salută pe Marx, se dorește în același timp deliberat „deconstructivă” și mai puțin negativă decît ar lăsa să se creadă actul de deces. Titlul lucrării de față poate fi citit și ca un răspuns la lucrarea lui J.-M. Benoist, oricît timp îi va fi luat sau lăsat el timpului, contratimpului - adică fantomei [*revenant*]), ar trebui să reamintim un mare număr de eseuri cu neputință de recenzat aici (mai cu seamă cele semnate de J.-J. Goux, Th. Keenan, Th. Lewis, C. Malabou, B. Martin, A. Parker, G. Spivak, M. Sprinker, A. Warminski, S. Weber).

UZURI

147

exhaustivă, în mod *static si statistic*. Astfel de calcule nu pot fi așezate sub formă de tabel. Te faci contabil printr-un angajament care selecționează, interpretează și orientează, în mod practic și performativ. Și în urma unei decizii care începe prin a fi luată, asemenea unei responsabilități, în plasa unei injoncțiuni deja multiple, eterogenă, contradictorie, divizată - deci a unei moșteniri care își va păstra întotdeauna secretul. Și secretul unei crime. Secretul însuși *al* autorului său.

Secretul celui care îi spune lui Hamlet:

Ghost. / *am thy Fathers Spirit,*

Doom'd for a certaine terme to walke the night;

And for the day confin'd to fast in Fier s,

Till the foule crimes done in my dayes of Nature

Are burnt and purg'd away: But that I am forbid

To teii the secrets of my Prison-House;

I could a Tale vnfold...

Sînt duhul tatălui tău, osîndit

Să mă preumblu noaptea un răstimp

Iar ziua în văpăi să flămînzesc

Pînă cînd crimele din timpul vieții

S-or mistui. Dacă n-aș fi ținut

Să nu spun a-închisorii mele taine,

Aș da citire unui letopiseț...¹

Orice fantomă (*revenant*) pare, aici, a veni și a reveni *din păniînt*, a veni din el ca dintr-o

clandestinitate îngropată (humus

1. *Hamlet*, actul I, scena V. Nu se știe dacă „crimele” („*foules crimes*”) care au avut loc în timpul vieții sale („*in my dayes of Nature*”) au fost. sau nu ale sale. Acesta este, poate, secretul acestor „*secrets of my Prison-House*” pe care îi este „interzis” regelui să le dezvăluie (*I am forbid to teii the secrets*). Performative în abis.

Jurămintele, chemările la jurământ, injoncțiunile și conjurările care se înmulțesc atunci -ca, de altfel, în întreg teatrul lui Shakespeare, care a fost un mare gânditor și un mare poet al jurământului — presupun, desigur, un secret, o mărturie imposibilă și care, mai presus de orice, nu poate și nici nu trebuie să se expună sub forma unei mărturisiri și încă și mai puțin a unei probe, a unei dovezi de culpabilitate ori sub aceea a enunțării unei constatări de tipul S este P. însă acest secret păstrează, totodată, secretul și în privința unei contradicții absolute între două experiențe ale secretului: îți spun că nu pot să îți spun, îți jur, aceasta e prima mea crimă și prima mea mărturisire, o mărturisire fără mărturisire. Ele nu o exclud pe nici o alta, crede-mă.

148

SPECTRELE LUI MARX

și mraniță, mormînt și închisoare subterană), pentru a reveni în el ca la tot ce este mai jos, mai umil, mai umed, mai umilit. Trebuie, aici, să trecem și noi sub tăcere, în imediata apropiere a pămîntului, întoarcerea unui animal: nu întruchiparea bătrînei cîrțițe („*Well said, old Mole*”), nici a unui anumit arici, ci mai exact a unui „mistreț înfuriat” (*fretfull Porpentine*) pe care spiritul Tatălui începe atunci să-l conjure, sustrăgînd un „etern blazon” „urechilor de carne și de sînge”¹ (*ibidem*).

În al doilea rînd, altă datorie, toate întrebările cu privire la democrație, la discursul universal despre drepturile omului, la viitorul omenirii etc. nu vor da loc decît la niște alibiuri formale, drept-cugetătoare și ipocrite atîta timp cît „Datoria externă” nu va fi tratată frontal, în mod responsabil, consecvent și cît mai sistematic cu putință. Sub acest nume sau sub această figură emblematică este vorba de *interes*, și, mai presus de orice, de interesul capitalului în general, de un interes care, în ordinea lumii de azi, adică aceea a pieței mondiale, ține o masă a omenirii sub un jug și într-o nouă formă de sclavie. Aceasta are loc și se autorizează tot sub formele statale sau interstatale ale unei organizații. Or, nu vom putea trata aceste probleme ale Datoriei externe - ca și tot ceea ce acest concept metonimi-zează - fără, măcar, spiritul criticii marxiste, al criticii pieței, al logicilor multiple ale capitalului și al tot ce leagă statul și dreptul internațional de această piață.

În al treilea rînd, și drept urmare, unei faze de mutație decisivă trebuie să-i corespundă o reelaborare profundă și critică a conceptului de stat, de stat-națiune, de suveranitate națională și de cetățenie. Aceasta ar fi imposibilă fără referința vigilentă și sistematică la o problematică marxistă, dacă nu la anumite concluzii marxiste cu privire la stat, la puterea de stat și la aparatul de stat, la iluziile autonomiei sale de drept în raport cu forțele socio-economice, dar și la noile forme ale unei dispariții sau, mai curînd, ale unei reînscriseri, ale unei re-delimitări a statului într-un spațiu pe care acesta nu îl mai domină și pe care, de altfel, nu l-a dominat niciodată de unul singur.

1. în traducerea românească: „Dar astfel de vestiri a veșniciei/ Nu podobesc urechii omenești” (n.t.). Capitolul 4

În numele revoluției, dubla baricadă (impură „impură impură istorie de fantome”)

„Iunie 1848, trebuie s-o spunem de îndată, a fost un fapt deosebit și aproape cu neputință de clasat în filozofia istoriei. [...] De fapt, ce a fost iunie 1848? O revoltă a poporului împotriva lui însuși. [...] Să ne fie permis așadar să îndreptăm pentru un moment privirea cititorului asupra celor două baricade cu totul unice despre care tocmai am vorbit [...] aceste două înspăimîntătoare capodopere ale războiului civil. [...]

Baricada Saint-Antoine era monstruoasă [...] o ruină. Te puteai întreba: cine a construit-o? Te puteai întreba și: cine a distrus-o? Era ceva măreț și era ceva neînsemnat. Era abisul parodiat pe loc prin talmeș-balmeș. [...] Baricada aceasta era înverșunată [...] gigantică și vie ; ieșea din ea un vacarm de trăsnete, fulgere, ca din spinarea unei fiare electrice. Spiritul revoluționar acoperea cu norul său această culme unde vuia acel glas al poporului care seamănă cu vocea lui Dumnezeu; o stranie măreție emana din această cuvă titanică de moloz. Era o grămadă de gunoaie și era Sinaiul.

Așa după cum am mai spus, ea ataca în numele Revoluției, dar ce? Revoluția.

[...] în spate, se înălța acest baraj care transforma strada într-o fundătură; zid nemișcat și liniștit; nu se zărea nimeni, nu se auzea nimic, nici un strigăt, nici un zgomot, nici o suflare. Un mormînt.

[...] Conducătorul acestei baricade era un geometru sau un spectru.

[...] Baricada Saint-Antoine era vacarmul tunetelor; baricada din cartierul Temple era liniștea, între cele două redute era diferența dintre formidabil și sinistru. Una părea un bot; cealaltă, o mască.

Admițînd că uriașa și tenebroasa insurecție din iunie era alcătuită dintr-o mînie și o enigmă, în prima baricadă simțeau prezența dragonului, în cea de-a doua, prezența Sfinxului. [...]

CE-! DE FĂCUT ÎN ABIS, DACĂ NU ÎL PROVOCI CHIAI TU ?

Șaisprezece ani contează în subterana educației răscoalei, și iunie 1848 știa mai multe despre asta decît iunie 1832.

[...] Nu mai exista nici un om în această luptă ce devenise infernală. Nu mai luptau niște uriași împotriva coloșilor. Avea mai degrabă ceva din Milon și din Dante decît din Homer. Niște demoni atacau, niște spectre le țineau piept.

f...) O voce din adîncul cel mai obscur a strigat f...) Cetățeni, să pornim revolta cadavrelor, [...] Nu s-a aflat niciodată numele celui care a vorbit astfel [...]J acest mare anonim mereu prezent în crizele omenirii și în marile începuturi sociale [...]1. După ce omul acesta oarecare, care decreta «revolta cadavrelor», a vorbit și a dat formula sufletului comun, din toate piepturile a ieșit un strigăt ciudat de satisfăcut și de îngrozitor, funebru prin sens și triumfător prin accent:

- Trăiască moartea! Să rămînem aici, cu toții.

- De ce toți? întrebă Enjolras.

- Toți! Toți!"

(Victor Hugo, *Mizerabilii*)

Spectrele lui Marx: titlul acestei comunicări ar cere ca mai întîi să se vorbească despre Marx.

Despre Marx însuși. Despre testamentul sau despre moștenirea lăsată de Marx. Dar și despre un spectru, umbra lui Marx, fantoma (*le revenant*) pentru care atîtea voci se înalță astăzi să-i conjure reîntoarcerea. Intrucît aceasta seamănă cu o conjurație. Datorită acordului sau datorită contractului trecut dintre atîția supuși politici care subscriu la clauze mai mult sau mai puțin clare și mai mult sau mai puțin secrete (este vorba întotdeauna despre a cuceri sau despre a păstra cheile unei puteri), dar, mai întîi, pentru că o asemenea conjurație este destinată a conjura. În mod magic, trebuie alungat un spectru, trebuie exorcizată reîntoarcerea posibilă a unei puteri considerate malefice în sine și a cărei amenințare demonică ar continua să bîntuie secolul.

Dar, îndată ce o astfel de conjurație, asurzitor consens, insistă astăzi, pentru ca, spune ea, ceea ce este mort de-a binelea să rămînă mort de-a binelea, ea trezește bănuiala. Ne trezește chiar cînd ar vrea să ne adoarmă. Vigilență, așadar: cadavrul nu este, poate, chiar atît de mort, chiar atît de pur și simplu mort pe cît încearcă să ne facă să credem conjurația. Cel dispărut apare întotdeauna *aici* și apariția lui este ceva. Ea face ceva. Presupunînd că rămășițele ar fi identificabile, știm astăzi, mai bine ca oricînd, că un mort trebuie să poată să lucreze. Și, poate mai mult ca oricînd, să pună la lucru. Există și un mod de producție al fantomei, ea însăși un mod de producție fantomatic. La

fel ca în traviul doliului, după un traumatism, conjurația ar trebui să se asigure că mortul nu va reveni: să facă totul, și încă repede, așa încât cadavrul său să rămână localizat, la loc sigur, în descompunere, acolo unde a fost înhumat sau chiar îmbălsămat, așa cum le plăcea celor de la Moscova. Repede, un cavou, ale cărui chei să fie păzite! Aceste chei nu ar fi altele decât cele ale puterii pe care conjurația ar vrea, astfel, să o reconstituie, la moartea lui

152

SPECTRELE LUI MARX

Marx. Ceva mai înainte, vorbeam despre *de-zăvorîre*. Logica cheii, înspre care doream să orientez această *keynote address* era aceea a unei politologii a traumatismului și a unei topologii a doliului. A unui doliu interminabil de fapt și de drept, fără normalitate posibilă, fără limită fiabilă, în realitate sau în concept, între introiecție și întrupare, însă, așa cum am sugerat deja, aceeași logică răspunde injoncțiunii unei justiții care izbucnește, dincolo de drept, în chiar respectul pentru cel care *nu este*, nu mai este sau care nu este încă viu, *viu acum, în prezent*. Doliul urmează întotdeauna unui traumatism, încercasem să arăt, cu altă ocazie, că traviul doliului nu este o muncă, o activitate printre altele. El este munca însăși, munca în general, trăsătura prin care ar trebui, poate, reconsiderat însuși conceptul de producție - în ceea ce îl leagă de traumă, de doliu, de iterabilitatea idealizantă a exaproprierii, deci de spiritualizarea spectrală care operează în orice *tekhne*. Sîntem ispițiți să adăugăm aici un post-scriptum aporetic la cuvintele lui Freud, care a înlănțuit în aceeași istorie comparativă trei dintre traumatisme impuse narcisismului omului astfel des-cen-trat: traumatismul *psihologic* (putere a inconstientului asupra eului conștient, descoperită de psihanaliză), după traumatismul *biologic* (descendența animală a omului descoperită de Darwin -la care, de altfel, Engels face aluzie în Prefața *Manifestului* din 1888), după traumatismul *cosmologic* (Pămîntul copernician nu mai este centrul universului, ceea ce este din ce în ce mai adevărat, am putea spune, pentru a extrage de aici numeroase consecințe referitoare la granițele geo-politicului). Aporia noastră ar depinde, aici, de faptul că nu mai există nimic, nici nume și nici teleologic, pentru a determina *socul* marxist și subiectul lui. Freud credea că știe ce este omul și narcisismul său. Sub o formă uneori mesianică sau escatologică, șocul marxist este, totodată, unitatea proiectată a unei gândiri și a unei mișcări muncitorești, și istoria lumii totalitare (inclusiv nazismul și fascismul, adversari inseparabili ai totalitarismului stalinist). Pentru om, este, poate, rana cea mai adîncă, mai traumatizantă chiar decât leziunea (*Kränkung*) „psihologică” produsă sub șocul psihanalizei, al treilea și cel mai grav, din perspectiva lui Freud¹. Întrucît șocul provocat, care poartă în mod

1. Sigmund Freud, *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*, GW. Bd. XII, p. 8, Standard Edition, voi. XVII, p.

141.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

153

enigmatic numele lui Marx, le acumulează și le adună laolaltă, după cum știm, pe celelalte trei. Așadar, el le presupune astăzi, chiar dacă nu așa s-a întîmplat în ultimul secol. Provoacă-le, el trece dincolo de cele trei șocuri, depășindu-le, tot așa cum poartă numele lui Marx, depășindu-l infinit: secolul „marxismului” va fi fost acela al descentrării tehnico-științifice și efective a Pămîntului, al geo-politicului, al *anthropos-ului* în identitatea sa onto-teologică sau în proprietățile sale genetice, al lui *ego cogito* - și al conceptului însuși de narcisism, ale cărui aporii, trebuie s-o spunem pentru a putea înainta mai repede și pentru a face economie de atîtea referințe, sînt tema explicită a deconstrucției. Acest traumatism continuă să fie respins și tăgăduit chiar de mișcarea care încearcă să-l amortizeze, să-l asimileze, să-l interiorizeze și să-l încorporeze. În acest traviu al doliului în plină desfășurare, în această nesfîrșită sarcină, fantoma rămîne cea care dă cel mai mult de gîndit -și de făcut. Să insistăm și să precizăm : să facă și să facă să se întîmple, dar și să lase să se întîmple.

însă spectrele *lui* Marx intră în scenă pe partea cealaltă. Ele se numesc în conformitate cu cealaltă cale a genitivului — și această altă gramatică spune mai mult decât gramatica. Spectrele *lui* Marx sînt și ale ei. Ele sînt, poate, mai întîi, fantomele care 1-au locuit, spectrele (*revenants*) de către care Marx însuși va fi fost ocupat și din care va fi dorit să facă dinainte afacerea, proprietatea lui; ceea ce nu înseamnă că ar fi dispus de secretele lor; nici măcar că ar fi tematizat, la rîndul lui, recurența obsedantă a ceea ce ar fi o temă, dacă am putea spune despre spectru (*revenant*) că se lasă *pus aici, expus în fața sa*, așa cum ar trebui să facă o temă sau un sistem, o teză sau o sinteză. Or, toate aceste valori sînt tocmai cele pe care le descalifică spectrul, dacă așa ceva există.

Spectrele lui Marx - cu aceste cuvinte vom numi, de acum înainte, anumite figuri pe care Marx le va fi intuit cel dintîi și cărora le va fi descris venirea. Acelea care anunță ce-i mai bun și al căror eveniment îl va fi salutat, acelea care țin de ce-i mai rău și care amenință cu ce-i mai rău și a căror mărturie o va fi recuzat. Sînt mai multe timpuri ale spectrului. Propriu unui spectru, așa cum există el, îi este faptul că nu se știe dacă el depune mărturie ca spectru al unei ființe vii trecute sau viitoare, întrucît spectrul (*revenant*) poate marca deja reîntoarcerea

154

SPECTRELE LUI MARX

spectrului unei ființe vii promise. Din nou intempestivitate și dezajustare a contemporanului. În această privință, comunismul a fost și va rămîne întotdeauna spectral: el urmează totdeauna să vină și, ca democrația însăși, se deosebește de orice prezent care trăiește ca plenitudine a prezenței față de sine, ca totalitate a unei prezențe efectiv identice cu ea însăși. Societățile capitaliste pot oricînd răsufla ușurate și își pot spune oricînd: comunismul s-a terminat o dată cu prăbușirea totalitarismelor secolului XX, și nu numai că s-a terminat, dar nici nu a avut loc vreodată, nu a fost decît o fantomă. Ele nu pot face decît să tăgăduiască ceea ce este de netăgăduit: o fantomă nu moare niciodată, ea urmează întotdeauna să vină și să revină.

Să ne aducem aminte că în *Manifestul Partidului Comunist*, un prim nume revine de trei ori pe aceeași pagină, și acesta este „spectrul” (*Gespenst*): „Un spectru bîntuie Europa, afimă Marx în 1847: spectrul comunismului” (*Ein Gespenst geht um in Europa - das Gespenst des Kommunismus*). Atunci, Marx pune în scenă, doar dacă nu cumva o face celălalt, Engels, pe parcursul cîtorva paragrafe, teroarea pe care acest spectru o inspiră tuturor puterilor bătrînei Europe. Nu se mai vorbește decît de el. Toate fantasmelor se proiectează pe ecranul acestei fantome (adică pe unul absent, căci ecranul însuși este fantomatic, după cum televiziunea viitorului va renunța la suportul „ecranului” și își va proiecta imaginile - uneori imagini de sinteză - direct pe retină și după cum sunetul telefonului se va proiecta direct în timpan). Pîndim semnalele, mesele care se mișcă, farfuriile și tacîmurile care se deplasează. Oare va răspunde ? Totul se întîmplă ca în spațiul unui salon, în timpul unei reuniuni spiritiste, dar cîteodată acesta se numește stradă, supraveghem bunurile și mobilele¹, încercăm adaptarea oricărei politici la ipoteza înspăimîntătoare a unei vizitări de către o fantomă. Politicienii sînt clarvăzători sau vizionari. Dorim și ne temem de o apariție în care știm că nu se va prezenta nimeni în persoană, dar care va lovi de cîteva ori, o serie de lovituri pe care va trebui să le descifrăm. Constituim atunci toate alianțele posibile pentru a-1 conjura pe acest adversar comun,

1. Vom aborda ceva mai tîrziu această scenă (pp. 214 și urm.), în jurul unei anumite mese, referitor la fetișizare ca spectralizare a valorii de schimb. Aceasta este chiar deschiderea, prima scenă, dacă nu chiar scena inițială a *Capitalului*.

„spectrul comunist”. Alianța înseamnă: moarte spectrului, îl convocăm pentru ca să-1 revocăm, nu jurăm decît pe el, dar o facem pentru a-1 conjura. Nu vorbim decît despre el. Dar ce altceva putem face, din moment ce această fantomă, ca orice fantomă care se respectă, nu este aici ? Și chiar cînd este aici, adică aici fără a fi aici, simțim că spectrul privește, desigur, prin vizieră ; el pîndește, observă, îi fixează pe spectatorii și pe vizionarii orbi, dar noi nu-1 vedem - el rămîne invulnerabil sub armura și în spatele vizierei sale. Și nu mai vorbim decît de el, dar o facem pentru a-1 vîna, pentru a-1 exclude, pentru a-1 exorciza. Atunci, salonul este vechea Europă care își adună toate forțele (*alle Mächte des alten Europas*). Dacă încercăm să exorcizăm sau să conjurăm spectrul, o facem fără ca, în fond, să știm despre cine și despre ce se vorbește între conjurați. Comunismul este un nume pentru conjurați, sfînta alianță este o vînătoare sacră: „Toate puterile vechii Europe s-au aliat (*verbiindet*) într-o sfîntă vînătoare înverșunată (*zu einer heili-gen Hetzjagd*) împotriva acestui spectru (*gegen dies Gespenst*)”. Cine 1-ar putea nega? Dacă o alianță împotriva comunismului este în curs de constituire, o alianță a vechii sau a noii Europe, ea rămîne o *sfînta* alianță. Figura paternă a Sfîntului Părinte, papa, citat atunci de Marx, figurează încă la locul cel bun, în persoana episcopului polonez care se laudă, susținut de Gorbaciov, de a fi avut un rol în prăbușirea totalitarismului comunist din Europa și în împlinirea unei Europe care va fi de acum înainte ceea ce, după părerea lui, ar fi trebuit să fie dintotdeauna, o Europă creștină. Ca și în cazul Sfintei Alianțe din secolul al XIX-lea, Rusia ar putea din nou să facă parte din această alianță. Iată motivul pentru care am insistat asupra neo-evangelismului - neo-evangelism hegelian - al unei retorici de tip „Fukuyama”. Un neo-evangelism hegelian pe care Marx îl va fi denunțat cu atîta vervă și cu atîta vehemență în teoria stirneriană a fantomelor. Vom ajunge mai tîrziu la aceasta, dar trebuie să semnalăm încă de pe acum respectiva încrucișare. Noi o considerăm semnificativă.

Spectrul despre care vorbea atunci Marx era acolo fără să fie acolo. Nu era încă acolo. Nu va fi niciodată acolo. Nu există *Dasein* al spectrului, și nici nu există *Dasein* fără neliniști-toarea stranie, fără strania familiaritate (*Unheimlichkeit*) a vreunui spectru. Ce este un spectru? Care este istoria lui și care este vremea lui?

156

SPECTRELE LUI MARX

Spectrul, așa cum arată și numele, *este frecvența* unei anumite vizibilități, însă o vizibilitate a invizibilului. Iar vizibilitatea, prin esența ei, nu se vede, și de aceea ea rămîne *epekeina tes ousias*, dincolo de fenomen sau de ființare. Intre altele, spectrul este, deopotrivă, ceea ce ne imaginăm, ceea ce credem că vedem și ceea ce proiectăm pe un ecran imaginar, acolo unde nu este nimic de văzut. Uneori, nici măcar ecranul, iar un ecran are întotdeauna, în fond, în fondul care este el, o structură de apariție care dispare. Dar iată că, pîndindu-i reîntoarcerea, nu mai putem închide un ochi. De aici, teatralizarea vorbirii înseși și speculația spectacularizantă asupra timpului. Trebuie să răsturnăm, încă o dată, perspectiva: fantomă sau spectru (*revenant*), sensibil insensibil, vizibil invizibil, mai întîi spectrul *ne vede pe noi*. De cealaltă parte a ochiului, *efect de vizieră*, el ne privește înainte chiar ca noi să îl vedem pe el, sau înainte ca noi să vedem pur și simplu. Ne simțim observați, uneori chiar supravegheați de către el, înainte de orice apariție, îndeosebi, și acesta este evenimentul, dat fiind că spectrul ține *de* eveniment, de natura evenimentului, el ne vede în timpul unei *vizite*. El ne vizitează. Vizită după vizită, pentru că revine să ne vadă și pentru că *visitare*, frecventativ al lui *visere* (a vedea, a examina, a contempla), traduce exact recurența sau revenanța

(*revenge*), frecvența unei vizități. Aceasta nu marchează întotdeauna momentul unei apariții generoase sau al unei viziuni amicale, ci poate însemna o inspecție severă sau o percheziție violentă. Persecuție consecventă, implacabilă *concatenare*. Ținând cont de această repetiție, am mai putea numi acest mod social al bîntuirii, stilul ei original, *frecventare* (*frequentation*). După cum vom preciza, Marx trăia, mai mult decît alții, în frecventarea spectrelor.

În timpul unei vizități, un spectru *pare* să se prezinte. Noi ni-l reprezentăm, însă el nu este prezent, în carne și oase. Această non-prezență a spectrului ne cere să ținem cont și de timpul și de istoria lui, de singularitatea temporalității sale sau de istoricitatea lui. Atunci cînd, în 1847-1848, Marx numește spectrul comunismului, el îl înscrie într-o perspectivă istorică, exact inversul celei la care mă gîndisem inițial, propunînd un titlu cum ar fi „spectrele lui Marx”. Acolo unde eram tentat să numesc astfel persistența unui prezent trecut, reîntoarcerea unui mort, o reapariție fantomală de care travaliul doliului

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ
157

mondial nu reușește să se elibereze, de care ea fuge înainte de întîlnire, pe care o *vînează* (o exclude, o surghiunește și, în același timp, o urmărește), Marx anunță și cheamă prezența ce va veni. El pare să prezică și să prescrie ceea ce, deocamdată, nu figurează în reprezentarea ideologică a vechii Europe, decît că un spectru ar trebui să devină, în viitor, o realitate prezentă, adică vie. *Manifestul* cheamă, el face apel la această prezentare a realității vii: trebuie să facem așa încît, în viitor, acest spectru - și în primul rînd o asociație de muncitori con-strînsă la a fi secretă pînă în 1848 - să devină o *realitate*, și încă o *realitate vie*. Trebuie ca această viață reală să se arate și să se manifeste, trebuie ca ea să *se prezinte* dincolo de granițele Europei, ale vechii sau ale noii Europe, în dimensiunea universală a unei Internaționale.

Dar trebuie și ca ea să se manifeste sub forma unui manifest, care să fie *Manifestul* unui partid. Căci Marx dă deja forma-partid structurii în mod propriu politice a forței care va trebui să fie, în conformitate cu *Manifestul*, motorul revoluției, al transformării, al apropiierii și, în cele din urmă, al distrugerii statului și sfîrșitul politicului ca atare. (Dat fiind că acest sfîrșit neobișnuit al politicului ar corespunde prezentării unei realități absolut vii, avem un motiv în plus să credem că esența politicului va avea întotdeauna figura neesențială, an-esența însăși a unei fantome.)

Or, iată, poate, unul dintre motivele insolite despre care ar trebui să vorbim în seara asta: ceea ce tinde, poate, să dispară din lumea politică ce se anunță și, poate, dintr-o nouă epocă a democrației este tocmai dominația acestei forme de organizare pe care o numim partid, raportul partid-stat, care, cu toată strictețea, nu va fi durat, în total, decît două secole, poate ceva mai mult, într-o vreme căreia îi aparțin, deopotrivă, anumite tipuri determinate ale democrației parlamentare și liberale, monarhiile constituționale, totalitarismul nazist, fascist și sovietic. *Nici unul* dintre aceste regimuri *nu* a fost posibil fără ceea ce am putea numi axiomatizarea partidului. Or, după cum putem vedea anunțîndu-se pretutindeni, astăzi, structura partidului nu numai că devine din ce în ce mai suspectă (și din motive care nu sînt, întotdeauna, în mod necesar mai „reaționare”, cele ale reacției individualiste clasice), ci și în mod radical inadap-tată la noile condiții - tele-tehno-mediatică - ale spațiului

158
SPECTRELE LUI MARX

I
public, ale vieții politice, ale democrației și ale *noilor* moduri de reprezentare (parlamentară sau neparlamentară) pe care ea le determină. O reflecție asupra a ceea ce va deveni mâine marxismul, asupra a ceea ce se va întâmpla cu moștenirea sau cu testamentul lui ar trebui să zăbovească, între altele, asupra finitudinii unui anumit concept sau a unei anumite realități a partidului. Și, desigur, a corelativului său statal. Este în plină desfășurare o mișcare pe care am fi ispitiți să o descriem drept o deconstrucție a conceptelor tradiționale de stat și, în consecință, de partid și de sindicat. Deși ele nu înseamnă slăbirea și dispariția statului, în sens marxist sau gramscian, nu-i putem analiza singularitatea istorică în afara moștenirii marxiste -acolo unde moștenirea este, mai mult ca niciodată, un filtru critic și transformator, adică acolo unde iese din discuție să fii pur și simplu pentru sau contra statului, în general pentru viața sau pentru moartea lui, *în general*, în istoria politicii europene (și, desigur, americane) a existat un moment când a te referi la sfârșitul partidului, ca și a analiza inadecvarea structurilor parlamentare existente la democrația însăși era un gest reacționar. Să propunem, aici, cu numeroase precauții teoretice și practice, ipoteza că nu mai este așa, că nu *mai e tot așa* (căci vechile forme de luptă împotriva statului vor putea supraviețui vreme îndelungată); trebuie să îndepărtăm acest echivoc, pentru ca lucrurile să se schimbe. Ipoteza este că această mutație a început deja și ea este ireversibilă.

Partidul comunist universal, Internaționala comunistă, spunea *Manifestul*, va fi întruparea finală, prezența reală a spectrului, așadar sfârșitul spectralului. Acest viitor nu este descris, el nu este prevăzut ca o constatare, ci este anunțat, promis, chemat într-un mod performativ. Marx extrage din simptom un diagnostic și un pronostic. Simptomul pe care se întemeiază diagnosticul este că teama de fantoma comunistă *există*. Avem semne despre aceasta, dacă privim cu atenție Sfânta Alianță europeană. Ele trebuie să semnifice ceva, respectiv că puterile europene recunosc, prin intermediul spectrului, puterea comunismului („Comunismul este deja recunoscut ca o putere [*als eine Macht*] de către toate puterile europene”), în ceea ce privește pronosticul, el nu constă numai în a prevedea (gest de tipul constatării), dar și în a chema, în viitor, împlinirea

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

159

(*avenement*) unui manifest al partidului comunist care, exact în forma performativă a chemării, va transforma legenda spectrului nu încă în realitate a societății comuniste, ci în această altă formă de eveniment real (între spectrul legendar și întruparea sa absolută), care este un Manifest al partidului comunist. Parusie a manifestării manifestului. Ca partid. Dar nu ca un partid care, în cazul acesta, ar fi, în plus, și comunist. Al cărui comunism ar fi predicatul. Ci ca partid care ar desăvârși esența partidului ca partid comunist. Aceasta este chemarea, adică Manifestul în vederea Manifestului, auto-manifestarea manifestului, în care constă esența oricărui manifest care se cheamă pe sine însuși, spunând „este timpul”, timpul se unește și se îmbină aici, acum, un acum care își survine sieși în actul și în corpul acestei manifestări, este „urgent și oportun” ca eu să devin manifest, să devină manifest manifestul care nu este altul decât acesta, aici, acum, eu, prezentul sosește, martor și el însuși conjunct, iată chiar manifestul care sînt sau pe care îl operez, în operația acestei opere, în act, eu nu sînt eu însumi decât în această manifestare, în chiar acest moment, în această carte. Iată-mă: „E timpul, e urgent și oportun (*Es ist hohe Zeit*) ca toți comuniștii să-și expună în fața lumii concepțiile, țelurile, tendințele și să opună (*entgegenstellen*) legendelor despre spectrul comunist (*den Märchen vom Gespenst des Kommunismus*) un manifest al partidului însuși”. Despre ce depune mărturie acest manifest? Cine și pentru ce

depune mărturie? în ce limbi? Fraza care urmează vorbește despre multiplicitatea limbilor, nu despre toate limbile, ci numai despre unele și despre cele ale comuniștilor de diferite naționalități, reuniți la Londra. *Manifestul*, spune în germană *Manifestul*, va fi publicat în engleză, în franceză, în germană, în italiană, în flamandă și daneză. Și fantomele vorbesc limbi diferite, limbi naționale, asemenea monedelor de care, după cum vom vedea, sînt inseparabile. Ca monedă, banul are caracteristici locale și politice, el „vorbește limbi diferite și îmbracă diferite uniforme naționale”¹. Să reluăm întrebarea noastră despre manifest ca rostire sau ca limbă a mărturiei. Cine și pentru

1. *Contribuții la Critica economiei politice* (1859), trad. fr. de M. Husson și G. Badia, Editions sociales, p. 75, trad. M. Rubel și L. Evrard, Bibliothèque de la Pleiade, t. I, Gallimard, p. 364.

160

SPECTRELE LUI MARX

ce depune mărturie? în ce măsură acest „pentru ce” îl poate determina pe „cine”, unul fără să-1 preceadă niciodată pe celălalt? De ce această manifestare absolută de sine nu *se atestă* pe sine, de ce nu ia însăși partea partidului, decît constatînd și detestînd ceea ce este propriu fantomei? Ce mai rămîne din fantomă în această luptă și cine este prins în ea, ca parte implicată, dar și ca martor, cu efect de coif și de vizieră?

Structura evenimentului astfel chemat rămîne greu de analizat. Legenda spectrului, povestirea, fabula (*Märchen*) s-ar aboli în *Manifest*, ca și cum spectrul însuși, fără a deveni realitate (comunismul însuși, societatea comunistă), după ce a dat trup unei spectralități de legendă, ar ieși din el însuși, ar cere să iasă din legendă, fără să intre în realitatea al cărei spectru este. Tocmai pentru că nu este nici real și nici legendar, „Lucrul” va fi stîrnit teamă și continuă să stîrnească teamă în echivocul acestui eveniment, ca și în spectralitatea neobișnuită a acestui enunț performativ, adică a marxismului însuși. (Iar întrebarea din această seară ar putea fi rezumată astfel: ce este un enunț marxist? așa-zis marxist? Sau, mai exact: ce *va fi de acum înainte* un astfel de enunț? Și cine ar putea afirma „sînt marxist” sau „nu sînt marxist”?)

A speria, a se speria. A-i speria pe dușmanii *Manifestului*, dar poate chiar și pe Marx, și pe marxiștii înșiși. Căci am putea fi ispitiți să explicăm întreaga moștenire totalitară a gîndirii lui Marx - dar și celelalte totalitarisme care nu au fost contemporane cu el din întîmplare sau prin juxtapunere mecanică - drept o reacție de spaimă în fața fantomei, în general. Fantomei pe care comunismul o reprezenta pentru statele capitaliste (monarhiste, imperiale sau republicane) ale vechii Europe, în general, i-a răspuns un război înfricoșat și necruțător, în cursul căruia nu s-au putut constitui, înăsprite pînă la monstruozitatea unei rigidități cadaverice, decît leninismul și apoi totalitarismul stalinist. Dar, pentru că ontologia marxistă se bătea, în numele prezenței vii ca efectivitate materială, și contra fantomei, în general, întregul proces „marxist” al societății totalitare răspundea și el aceleiași panici. Cred că trebuie să luăm în serios o astfel de ipoteză. Vom ajunge, mai tîrziu, între Stirner și Marx, la această fatalitate esențială a reflexului reflexiv al lui „a se speria pe sine”, din experiența fantomei. Era ca și cum Marx și marxismul ar fi fugit, ei înșiși puși pe

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

161

fugă, ca și cum s-ar fi speriat ei pe ei înșiși. În cursul aceleiași *vînători*, al aceleiași persecuții, al aceleiași goane infernale. Revoluție contra revoluției, după cum sugerează finalul din *Mizerabilii*. Mai exact, ținînd cont de număr și de *frecvență*, este ca și cum lor le-ar fi frică de *cineva* din ei înșiși. N-ar fi trebuit, se va crede, cam prea repede. Totalitarismul nazist și cel fascist s-au aflat cînd de-o parte, cînd de cealaltă, în acest război al fantomelor, dar de-a lungul uneia și aceleiași istorii. Și sînt atîtea fantome în această tragedie, în osuarele din toate lagărele, încît nimeni nu va fi niciodată sigur că este de o singură și de aceeași parte. E mai bine să știm

aceasta. Intr-un cuvânt, întreaga istorie a politicii europene cel puțin, și cel puțin de la Marx încoace, ar fi aceea a unui război necruțător între tabere solidare și în mod egal terorizate de fantomă, de fantoma celui alt și de propria sa fantomă ca fantomă a celui alt. Sfânta Alianță este terorizată de fantoma comunismului și pornește împotriva ei un război care mai durează încă, însă un război împotriva unei tabere care este ea însăși organizată de teroarea fantomei, cea care se află în fața ei și cea pe care o poartă în sine.

Nu este nimic „revizionist” * în a interpreta geneza totali-tarismelor ca reacții reciproce la teama de fantomă pe care

1. Logică perversă, perversitate abisală a tuturor „revizionismelor” care marchează acest sfîrșit de secol și care, fără îndoială, nu se vor sfîrși o dată cu el. Desigur, va trebui să luptăm fără încetare împotriva celor mai rele revizionisme sau negaționisme, cele al căror chip și ale căror interese sînt de acum înainte bine determinate, chiar dacă manifestările lor se multiplică și se reînnoiesc neîncetat. Sarcina va fi deci întotdeauna urgentă și întotdeauna va trebui să fie reafirmată. Dar zărim pe alocuri semnele prevestitoare ale unei perversități simetrice și nu mai puțin amenințătoare, înarmați cu o conștiință curată și imperturbabilă, tocmai pentru că e adeseori învăluită de ignoranță sau de obscurantism, stînd la adăpost - în mass-media - de orice răspuns efectiv (mă gîndesc la un anume articol recent al lui Michiko Kakutani, „When History and Memory Are Casualties: Holocaust Denial”, *New York Times*, 30 aprilie 1993), unii nu se mulțumesc să tragă foloase de pe urma fantomelor care ne bîntuie memoria cea mai dureroasă, în același elan, ei se autorizează să manipuleze, fără a fi pedepsiți, fără nici un scrupul, chiar și cuvîntul „revizionism”. Ei sînt gata să-l întoarcă drept acuzație contra oricui pune întrebări critice, metodologice, epistemologice, filozofice despre istorie, despre

162

SPECTRELE LUI MARX

comunismul a stîrnit-o încă din secolul trecut, la teroarea pe care a provocat-o el adversarilor, dar pe care a întors-o și pe care a resimțit-o îndeajuns în el însuși, pentru a grăbi realizarea monstruoasă, efectuarea magică, întruparea animistă a unei escatologii emancipatorii care ar fi trebuit să-și respecte promisiunea, ființa-promisiune a unei promisiuni - și care nu putea fi o simplă fantasmă ideologică, deoarece critica ideologiei înseși nu avea o altă sursă de inspirație. Căci, în cele din urmă, trebuie să ajungem aici. Spectrul (*revenant*) a fost persecuția lui Marx. *Precum și a lui Stirner. Nici unul, nici celălalt* n-au încetat să-și persecute persecutorul, ceea ce este foarte de înțeles, propriul lor persecutor, străinul cel mai intim lor. Marx iubea figura fantomei, o detesta, o lua drept martor al contestării sale, era bîntuit de ea, hărțuit, asediat, obsedat. În sinea lui, dar, desigur, pentru a o respinge, ieșindu-și din sine. În el dar în afara lui: iată locul fără loc al fantomelor, pretutindeni unde ele se prefac a-și alege domiciliul. Mai mult decît alții, poate, Marx avea în cap spectre (*revenants*) și, fără să știe, știa despre ce vorbește („*Mensch, es spukt in Deinem Kopfe!*”, i-am putea spune noi, parodiindu-l pe Stirner). Dar acesta este și motivul pentru care el nu iubea nici spectrele pe care le iubea. Dar care îl iubeau -și îl observau de sub vizieră. Astfel, el era, fără îndoială,

felul în care este ea gîndită, scrisă sau stabilită, despre statutul adevărului etc. Oricine face apel la vigilență în lectura istoriei, oricine complică puțin schemele acreditate de către *doxa* sau care cere o reconsiderare a conceptelor, procedurilor și producțiilor adevărului istoric sau a presupuzițiilor istoriografiei etc. riscă, astăzi, să fie acuzat, prin amalgam, contagiune sau confuzie, de „revizionism” sau, cel puțin, că ar face jocul vreunui „revizionist”. Acuzația este de acum la îndemîna primului venit care n-ar înțelege nimic din această critică, ar dori să se ferească de ea și ar vrea mai întîi ca nimeni să nu-i atace cultura sau incultura, certitudinile sau credințele. Situație istorică foarte îngrijorătoare și care riscă să lovească *a priori* prin cenzură cercetarea istorică sau reflecția asupra istoriei pretutindeni unde acestea ating zone sensibile ale existenței noastre prezente. Și este o urgență să reamintim: părți întregi ale istoriei, în special cea a acestui secol, din Europa și din afara Europei, vor trebui încă analizate și dezocultate, întrebări radicale vor mai trebui puse și reformulate, fără să fie vorba de ceva „revizionist”. Să spunem chiar: dimpotrivă.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

163

obsedat (este chiar cuvîntul său, vom ajunge la aceasta), dar, așa cum făcea și cu adversarii

comunismului, ducea împotriva lor o luptă fără milă.

Ca toți obsedații, el își hărțuia obsesia. Avem mii de indicii în acest sens, unele mai explicite decât altele. Pentru a nu cita, din această bogată spectrologie, decât două exemple foarte diferite, am putea evoca, în trecere, pentru început, *Disertația* din 1841 (*Diferența filozofiei naturii la Democrit și Epicur*). Foarte tânărul Marx semnează aici o dedicație filială (căci un copil speriat cheamă întotdeauna în ajutor împotriva spectrului pe tată, secretul unui tată: „*J am thy Fathers Spirit [...] I am forbid to teii the secrets of my Prison-House*”). În această dedicație, el însuși se adresează în calitate de fiu lui Ludwig von Westphalen, „consilier intim în guvernul de la Treves”, acest „foarte drag prieten patern” (*seinen theuren väterlichen Freund*). Atunci, el vorbește despre un semn de iubire filială (*diese Zeilen als erste Zeichen kindlicher Liebe*) îndreptat către cineva în fața căruia „compar toate spiritele lumii” (*vor dem alle Geister der Welt erscheinen*) și care nu a dat niciodată înapoi, nici în fața umbrelor fantomelor retrograde (*Schlagschatten der retrograden Gespenster*), și nici în fața cerului din vremea aceea, ades acoperit de nori întunecați. Ultimele cuvinte din dedicație numesc spiritul (*Der Geist*) „marele medic magician” (*der grosse Zauberkundig Arzt*) căruia i s-a mărturisit (*anver-traut*) acest tată spiritual și de la care își ia întreaga forță de a lupta împotriva răului fantomei. Spiritul împotriva spectrului, în acest tată de adopțiune, acest erou al luptei împotriva fantomelor retrograde (pe care Marx pare să le deosebească, în mod implicit, de fantoma progresului, care va fi, de exemplu, comunismul), tânărul Marx vede dovada vie și vizibilă (*argu-mentum ad oculos*) a ideii că „idealismul nu este o ficțiune, ci un adevăr”.

Dedicație de tinerețe ? Obişnuință convențională ? Desigur. Dar cuvintele nu sînt atît de comune, ele par calculate și contabilitatea statistică poate începe. Frecvența contează. Experiența, intuiția fantomei sînt în acord cu *frecvența*: numărul (mai-mult-de-unu), insistența, ritmul (undelor, al ciclurilor și al perioadelor). Or, dedicația de tinerețe continuă să vorbească și să se multiplice, ea pare mai semnificativă și mai puțin convențională atunci cînd, în anii care urmează, observăm

164

SPECTRELE LUI MARX

înverșunarea de a denunța, adică de a conjura - și cu ce vervă încă, și cu ce fascinație - ceea ce *Ideologia germană* va numi istoria fantomelor (*Gespensstergeschichte*). Vom reveni îndată la aceasta, căci totul mișună aici, o mulțime de fantome (*reve-nants*) ne așteaptă: lințolii, suflete răătăcitoare, zgomote de lanțuri în noapte, gemete, hohote de rîs scrișninde și toate aceste capete, atîtea capete care ne privesc, invizibile, cea mai mare concentrare a tuturor spectrelor din istoria umanității. Marx (și Engels) încearcă să facă ordine printre ele, caută să le identifice, se prefac a le număra. Le este greu.

Intr-adevăr, ceva mai tîrziu, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* se derulează pe aceeași frecvență, aidoma unei spectro-politici și unei genealogii a fantomelor, mai exact, unei logici *patrimoniale* a *generațiilor de fantome*. Marx nu încetează să conjure și să exorcizeze. El triază între „fantomile” bune și cele rele. Cu disperare, cîteodată el încearcă să opună, în aceeași frază - dar cît este de greu și de riscant -, „spiritul revoluției” (*Geist der Revolution*) spectrului său (*Gespensst*). Da, e greu și riscant. În primul rînd, din cauza lexicului: ca *esprit* (spirit) și ca *spirit* (spirit), *Geist* poate însemna și „spectru”, iar Marx crede că îi poate exploata efectele de retorică, totodată controlîndu-le. Semantica lui *Gespensst* bîntuie ea însăși semantica lui *Geist*. Dacă există fantomă, atunci ea există cînd, între cele două noțiuni, referința ezită, indecidabil, sau nu mai ezită, acolo unde ar fi trebuit să o facă. E greu și riscant, dincolo de orice măiestrie posibilă, cele două (noțiuni) rămîn indiscernabile și, în cele din urmă, sinonime, pentru că în ochii lui Marx însuși, mai întîi spectrul va fi fost

necesar, am spune chiar vital, în desfășurarea istorică a spiritului. Deoarece, în primul rând, Marx însuși *moștenește* ceva din remarca hegeliană asupra repetiției în istorie, fie că este vorba despre mari evenimente, revoluții sau eroi (se știe: în primul rând tragedia, apoi farsa). După cum am văzut, și Victor Hugo era atent la repetiția revoluționară. O revoluție se repetă și ea repetă chiar revoluția contra revoluției. *18 Brumar...* concluzionează că oamenii își *fac propria* lor istorie sub condiția *moștenirii*. În general, apropierea, am zice noi, *stă în condiția celuiilalt* și a celuiilalt *mort*, a mai-mult-de-un mort, a unei generații de morți. Ceea ce se poate spune despre apropiere este valabil și pentru libertate, pentru eliberare sau pentru emancipare. „Oamenii își fac propria lor istorie (*ihr eigenen Geschichte*), dar

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

165

nu o fac prin propria lor mișcare (*aus freien Stücken*), și nici în condiții alese de ei înșiși, ci în condițiile pe care le găsesc, cele care le sînt date și transmise (*iiberlieferten Umständeri*). Tradiția tuturor generațiilor moarte (*aller toten Geschlechter*) apasă (*lastet*) cu o foarte mare greutate asupra creierilor celor vii [Marx spune «*lastet wie ein Alp*», adică «apasă în felul unei fantome», una dintre ființele spectrale care provoacă tot felul de coșmaruri; așa cum se întîmplă atît de des în traduceri, fantoma e dată uitării sau, în cel mai bun caz, se dizolvă în figurile aproximative, de exemplu, ale fantasmagoriei, cuvînt pe care, în plus, îl eliberăm, în general, de sensul literal care îl leagă de vorbire și de vorbirea publică]. Și chiar atunci cînd ei par ocupați să se transforme, pe ei și lucrurile, să creeze ceva cu totul nou (*noch nicht Dagewesenes zu schaffen*), tocmai în aceste epoci de criză revoluționară, ei evocă [mai exact, conjură, *beschworen*], cu teamă, spiritele trecutului (*beschworen sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf*), *împrumută* (*entlehnen*) *numele lor*, lozincile lor (*Schlachtparole*), costumele lor, pentru ca să apară pe noua scenă a istoriei sub această deghizare onorabilă și cu acest *limbaj împrumutat* (*mit dieser erborgten Sprache*).¹ Este vorba de a convoca (*beschworen*) spiritele ca spectre în gestul unei conjurații pozitive, cea care jură pentru a chema, și nu pentru a refuza. Dar putem oare rămîne la această distincție? Căci, dacă o asemenea conjurație pare primitoare și ospitalieră, dat fiind că ea cheamă, îl lasă sau îl face să vină pe cel mort, ea nu este niciodată lipsită de angoasă. Așadar, fără o mișcare de repulsie sau de restricție. Conjurația nu este numai caracterizată, ea nu se lasă determinată *în plus* printr-o anumită anxietate (așa cum ne-ar face să credem adverbul *ängstlich*), ci este sortită angoasei *care este ea* însăși. Conjurația este angoasă din momentul în care cheamă moartea pentru a inventa viul și pentru a da din nou viață noului, pentru a face să vină în prezență ceea ce nu a fost încă acolo (*noch nicht Dagewesenes*). Această angoasă în fața fantomei este în mod propriu revoluționară. Dacă moartea apasă asupra creierului viu al celor vii, și încă și mai greu asupra creierilor revoluționarilor,

1. Karl Marx, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, 1852, trad. fr. G. Cornillet, Messidor, Editions sociales, 1984, col. „Essentiel”, pp. 69-70 (sublinierea îmi aparține).

166

SPECTRELE LUI MARX

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

167

ea trebuie că are oarecare densitate spectrală. A apăsa (*lasten*) înseamnă și a încărca, a taxa, a impune, a îndatora, a acuza, a aloca, a comanda, a prescrie. Și cu cît este mai multă viață, cu atît devine mai greu spectrul celuiilalt, cu atît devine mai grea impunerea. Și cu atît mai mult trebuie să răspundă cel viu. *Să răspundă pentru cel mort, să răspundă celui mort*. Să între în corespondență și să se explice, fără asigurare sau simetrie, cu bîntuirea. Nimic nu este mai serios și mai adevărat, nimic nu este mai just decît această fantasmagorie. Spectrul apasă,

gîndește, se intensifică, se condensează chiar înlăuntrul vieții, înlăuntrul vieții celei mai vii, al vieții celei mai singulare (sau, dacă preferați, individuale). Din acest moment, atît timp cît trăiește, ea nu mai are și nu mai trebuie să aibă identitate față de sine și nici un lăuntru asigurat, iată ceea ce ar trebui să cîntărească foarte bine toate filozofiile vieții și chiar ale individului viu sau real¹.

Trebuie să adîncim paradoxul: cu cît noul irumpe mai puternic în criza revoluționară, cu atît epoca este mai predispusă la

1. Evident, ne gîndim, în acest caz, la lucrarea lui Michel Henry (Mărar, t. I și II, Gallimard, 1976), care cataloghează *18 Brumar...*, *Manifestul Partidului Comunist* și alte cîteva lucrări printre „textele politice” sau „istorico-politice”. Ele ar fi mai puțin filozofice, dacă nu cumva chiar nu sînt deloc, pentru că „nu își au principiul de inteligibilitate în ele însele” (t. I, p. 10). (Dar ce poate să însemne, în termeni stricți, pentru un text, *să-si aibă principiul de inteligibilitate în el însuși* ? * a existat vreodată vreun exemplu ? nu este aici locul să discutăm despre asta - deși strania și încrezătoarea credință într-o asemenea imanență a inteligibilității nu este străină conceptului de viață care stă la baza acestei cărți.) Această dimensiune „istorico-politică” (puțin sau deloc filozofică) ar fi, după părerea lui M. Henry, manifestă în special „în cazul lui *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, lucrare scrisă pentru un ziar american” (t. I, p. 11). Or, această din urmă lucrare nu pare deloc închisă în închiderea textelor „politice” sau „istorico-politice”, presupunînd că am accepta o distincție atît de problematică, în particular în cazul unei opere ca aceea a lui Marx. Regăsim în ea în special paradoxologia sa spectrală, cea care ne interesează aici, în textele cele mai „filozofice” și cele mai semnificative chiar și pentru M. Henry, de exemplu, și o vom verifica, îndată, în *Ideologia germană*. Dacă ne gîndim și cîntărim bine această spectro-logie, nu ne opunem frontal nici filozofiei vieții sau „subiectivității radicale din care este exclusă orice obiectivitate” (t. I, p. 326), și nici interpretării date de M. Henry (ale cărui neliniști, cel puțin, le împărtășim și noi, aici, dar, desigur, dintr-un punct de vedere cu totul diferit, referitor la ceea ce a fost pînă acum lectura lui Marx). Dar încercăm să ne supunem necesității de a o complica, într-un fel abisal, acolo unde suplimentul unui pliu intern-extern ne interzice să opunem

pur și simplu ceea ce este viu și ceea ce este non-viu. Oricine subscie, așa cum am fi noi ispitiți să o facem, la ultimele cuvinte din chiar finalul concluziei din *Marx* de M. Henry („Gîndirea lui Marx ne pune în fața întrebării abisale: ce este viața?”) trebuie să trimită în acest abis, adică să reproblematizeze toate propozițiile anterioare acestei cărți atît de totale asupra a ceea ce este viu, a individului viu, a subiectivității vii, a muncii reale ca muncă vie etc., adică întreg arsenalul critic al unei lucrări profund polemice. Căci, în cele din urmă, chiar în numele acestei referințe univoce la ceea ce este viu încearcă ea, cu o mare violență, să discrediteze aproape toate lecturile anterioare ale operei lui Marx, mai ales în dimensiunea lor politică. Ne întrebăm, pe bună dreptate: de ce întrebarea asupra vieții ar fi „abisală”? Cu alte cuvinte, de ce această întrebare? Nu se deschide ea oare asupra non-identității față de sine negîndite a. conceptului sau a ființei numite „viață”? asupra obscurității esențiale - atît pentru știință, cît și pentru filozofie - a ceea ce numim viață ? Toate acestea nu marchează oare limitele, interne sau externe, închiderea sau principiul de ruină al unei filozofii a vieții? și al subiectivității, oricît de nouă ar fi prezentarea conceptuală, din moment ce ea este determinată ca esențialmente vie? Și dacă am integra vieții acestei subiectivități vii activitatea negativității sau a obiectivității, fenomenele sau mai degrabă non-fenomenele morții etc., de ce să ne mai încăpățînăm să numim toate acestea viață? În schimb, nu credem că ar trebui să-i opunem acestei interpretări a ființei sau a producției ca manifestare -sau ca imanență radicală - a unei subiectivități vii și monadice (cf., de exemplu, t. II, pp. 41-42), interpretare care, într-adevăr, își găsește pe larg justificarea în litera numeroaselor texte ale lui Marx, vreo filozofie a vieții (care ar putea invoca tot atîtea titluri și referințe, în aceleași texte altfel citite), încercarea noastră este alta. Pentru a putea accede la posibilitatea acestei alternative înseși (viața și/sau moartea), ne îndreptăm atenția către efectele sau cererile unei supra-vieți sau ale unei întoarceri din moarte (nici viața, nici moartea), pornind de la care, și numai de la ele, putem vorbi de „subiectivitate vie” (în opoziție cu moartea sa): să vorbim, dar să și înțelegem că ea poate vorbi, și încă despre ea, poate lăsa urme sau moșteniri peste și dincolo de prezentul viu al vieții ei, (își) poate pune întrebări despre ea însăși, pe scurt, se poate adresa și celuilalt sau, dacă preferați, altor indivizi vii, altor „monade”. Pentru toate aceste întrebări, și aceasta este ipoteza noastră de lectură, activitatea spectrului țese aici, în umbra unui labirint acoperit de oglinzi, un fir conducător subțire, dar indispensabil.

* Patrice Loraux consacră cîteva pagini lucide din cartea sa (*Leç Sous--Main de Marx*, Hachette, 1986, pp. 34-36) acestei strategii a lui Michel Henry, în Cuvîntul înainte - „La the~orie des textes”. El amintește

îndeosebi tradiția acesteia.

168

SPECTRELE LUI MARX

criză, cu cât ea este mai „*out of joint*”, cu atât mai mult avem nevoie să convocăm vechiul, să „împrumutăm” de la el. Moștenirea „spiritelor trecutului” constă, ca întotdeauna, în a împrumuta de la ele. Figuri ale împrumutului, figuri de împrumut, figuralitate ca figură de împrumut. Iar împrumutul *vorbește*: limbaj împrumutat, nume împrumutate, spune Marx. Așadar, chestiune de credit sau de credință. Dar o graniță instabilă și de-abia vizibilă traversează această lege a fiduciarului. Ea trece între o parodie și un adevăr, dar un adevăr ca întrupare sau ca repetiție vie a celuilalt, o reviviscență regenerantă a trecutului, a spiritului, a spiritului trecutului din care moștenim. Frontiera trece între o reproducere mecanică a spectrului și o apropiere atât de vie, atât de interiorizantă, atât de asimi-lantă a moștenirii și a „spiritelor trecutului”, încât ea nu este altceva decât viața uitării, viața ca uitarea însăși. Și ca uitare a maternului, pentru a face să trăiască în sine spiritul. Acestea sînt cuvintele lui Marx. Este limba sa, iar exemplul limbii nu este unul oarecare, printre altele. El desemnează însuși elementul acestor drepturi de succesiune. „Iată cum și-a pus Luther masca apostolului Pavel și iată cum Revoluția de la 1789 pînă la 1814 s-a costumat, succesiv, în costumul Republicii romane, apoi în cel al Imperiului roman și iată cum revoluția de la 1848 n-a știut să facă altceva mai bun decât să parodieze (*parodieren*) cînd momentul 1789, cînd tradiția revoluționară de la 1793 pînă la 1795. Iată cum debutantul, care învață o limbă nouă, o retraduce întotdeauna în limba maternă, dar nu reușește să asimileze [să-și aproprieze : *hat er sich nur angeeignet*] spiritul acestei noi limbi și nici să se folosească de el [pentru a produce în el: *in ihr produzieren*] în mod liber, decât atunci cînd reușește să se miște în acea limbă, fără să-și amintească de limba maternă și cînd ajunge chiar să o uite pe aceasta din urmă.”¹

De la o moștenire la alta. Aproprierea vie a spiritului, asimilarea unei noi limbi sînt deja o moștenire. Iar apropierea unei alte limbi figurează, aici, revoluția. Această moștenire revoluționară presupune, desigur, ca în cele din urmă să uităm spectrul, pe cel al limbii originare sau materne. Dar nu pentru

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

169

1. 18 Brumar..., p. 70. Traducere ușor modificată.

a uita ceea ce moștenim, ci pre-moștenirea de la care începem să moștenim. Această uitare nu este decât o uitare, întrucît ceea ce trebuie să uităm va fi fost indispensabil. Trebuie să trecem prin pre-moștenire, fie și numai parodiind-o, pentru a ne apropria viața unei noi limbi sau pentru a face revoluția. Iar dacă uitarea corespunde momentului aproprierii vii, Marx nu o valorizează, totuși, atât de simplu pe cât s-ar putea crede. Lucrurile sînt foarte complicate. Trebuie să uităm spectrul și parodia pentru ca istoria să continue, pare să spună Marx. Dar dacă ne mulțumim numai să o uităm, ajungem la o platitudine burgheză: viața, și atât. Trebuie, așadar, să nu o uităm, trebuie să ne-o aducem aminte, dar uitînd-o suficient, în chiar această memorie, pentru a putea „regăsi *spiritul* revoluției fără a face ca *spectrul* ei să revină” (*den Geist der Revolution wiederzufinden, nicht ihr Gespenst wieder umgehen machen*; sublinierea îmi aparține).

Acesta este, afirmă Marx, pliul unei „diferențe răsunătoare” (*ein springender Unterschied*) între două modalități sau două temporalități în conjurația mortului (*Totenbeschwörung*), în evocarea sau convocarea spectrului. Trebuie să spunem că ele se aseamănă. Uneori ele se contaminatează într-un mod atât de tulburător, simulacrul constînd tocmai în a mima fantoma sau în a simula fantasma celuilalt, încît diferența „răsunătoare” izbucnește chiar de la origine, și nu sare în ochi decât pentru a sări în fața ochilor. Pentru ca să dispară, apărînd în fenomenul fantasmei sale. Totuși, Marx ține la această diferență, tot așa cum ține și la viață, și o ilustrează într-una din

acele elocvente epopei revoluționare, căreia nu-i poți face dreptate decât vorbind despre ea cu voce tare, pînă la a-ți pierde răsuflarea. Astfel, ea începe prin *conjurația* (*Beschworung*) morților la scara istoriei mondiale (*weltgeschichtliche Totenbeschwörung*):

„Examinarea acestei evocări a morților Istoriei dezvăluie de îndată o diferență răsunătoare.

Camille Desmoulins, Danton, Robespierre, Saint-Just, Napoleon, eroii, ca și partidele și masa au îndeplinit, în timpul vechii Revoluții franceze, în costumele lor romane și cu frazeologia lor romană, sarcina epocii lor (*die Aufgabe ihrer Zeit*), adică eliberarea și instaurarea societății *burgheze* moderne. Unii au sfărîmat în bucăți instituțiile feudale și au tăiat capetele feudale care se înălțaseră pe aceste instituții. Celălalt a creat în interiorul Franței condițiile mulțumită

170

SPECTRELE LUI MARX

căroră, de atunci înainte, se putea dezvolta libera concurență, se putea exploata proprietatea împărțită în loturi a pămîntului [...] în timp ce în afara granițelor franceze [...]”¹.

Dar sincronia nu are nici o șansă, nici un timp nu este prin el însuși contemporan, nici cel al Revoluției, care, în definitiv, nu are niciodată loc în prezent, și nici timpurile care urmează sau decurg din ea. Ce se întîmplă? Nimic, cel puțin nimic altceva decât uitarea, în primul rînd, această sarcină, care a fost totuși cea a epocii lor (*die Aufgabe ihrer Zeit*), apare într-un timp deja dislocat, destituit, ieșit din țîțîni („*out of joint*” sau „*aus den Fugen*”): el nu se poate prezenta decât în obsesia romană, în anacronia costumului și a frazei antice. Apoi, o dată îndeplinită sarcina revoluționară, survine amnezia, atunci, în mod necesar. Ea figura deja în programul anacronici, în „sarcina epocii lor”. Anacronia practică și promite uitarea. Societatea burgheză, în sobra sa platitudine, uită că „spectrele epocilor romane au vegheat deasupra leagănului său” (*dass die Gespenster der Romerzeit ihre Wiege gehiitet hatten*). Chestiune de cap, ca întotdeauna după părerea lui Marx, chestiune de cap și de spirit: în ordinea amnezică a burgheziei capitaliste (cea care, aidoma unui animal, trăiește din uitarea fantomelor), botul înlocuiește creștetul capului, capul de osînză al unui rege burghez, îmbuibat, sedentar înlocuiește capul politic și nervos al revoluționarilor în marș. Traducerea franceză pierde, cel mai adesea, aceste trăsături: „[...] adevărații săi căpitani (*ihre wirklichen Heerführer*) își aveau sediul îndărătul tejghelelor, și capul gras [literal, capul de osînză: *Spekkopff* al lui Ludovic al XVIII-lea era capul său j politic (*ihr politisches Haupt*). Complet absorbită de producția bogățiilor și de lupta pacifistă a concurenței, ea [societatea burgheză, n.t.] nu mai înțelegea că spectrele epocii romane vegheaseră deasupra leagănului său. Dar oricît de puțin eroică ar fi societatea burgheză, eroismul, abnegația, teroarea, războiul civil și războiul dintre națiuni nu-i fuseseră întru nimic mai puțin necesare pentru a o aduce pe lume”².

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

171

1. *Ibidem*, p. 70.

2. *Ibidem*, pp. 70-71.

Marx multiplică atunci exemplele acestei *anacronii* ritmate. El îi analizează pulsunile și impulsurile. Aceasta îi face plăcere, plăcerea repetiției; și, văzîndu-1 atît de sensibil la undele compulsive, ai impresia că face mai mult decât să arate cu degetul: el ia pulsul istoriei. Și ascultă o *frecvență* revoluționară, într-o mișcare regulat sacadată, aceasta face să alterneze conjurația și abjurarea spectrelor. Marele spectru al tradiției clasice (Roma) este convocat, într-o conjurație pozitivă, pentru a ridica la înălțimea tragediei istorice, dar și, deja, pentru a-și disimula, în iluzie, conținutul mediocru al ambiției burgheze. Apoi, lucrul o dată săvîrșit, fantasma este revocată și aici intervine abjurarea, fantoma este uitată, ca și cum te-ai trezi dintr-o halucinație. Cromwell vorbise deja limba profeților evrei. Revoluția burgheză o dată săvîrșită, poporul englez îl preferă pe Locke lui Habacuc. Survine 18 Brumar, și repetiția se repetă. Atunci, Marx știe să facă

distincția dintre spiritul (*Geist*) revoluției și spectrul său (*Gespenst*), ca și cum, deja, acela nu l-ar chema pe acesta, ca și cum totul nu ar trece - după cum, totuși, el însuși recunoaște - în interiorul unei fantastice pe cit de generale, pe atât de ireductibile, în loc să organizeze solidul schematism al unei constituiri a timpului, această altă imaginație transcendentă își dă legea unei invincibile anacronii. Intempestiv, „out of joint”, chiar dacă, și mai ales dacă pare că sosește la timp, spiritul revoluției este *fantastic și anacronic de la un capăt la altul*. El trebuia să fie astfel - și printre toate întrebările pe care ni le trasează acest discurs, una dintre cele mai necesare s-ar referi, fără îndoială, la articulația dintre aceste concepte indisociabile și care trebuie, dacă nu să se identifice, cel puțin să treacă unul în altul, fără să treacă nici o frontieră conceptuală riguroasă: spirit de revoluție, realitate efectivă, imaginație (productivă sau reproductivă), spectru (*Geist der Revolution, Wirklichkeit, Phantasie, Gespenst*):

„în aceste revoluții, învierea morților (*Die Totenerweckung*) folosește, prin urmare, la a magnifica (*verherrlichen*) noile lupte, și nu la a le parodia (*parodieren*) pe cele vechi, la a exagera în imaginație (în *der Phantasie*) sarcina care trebuie îndeplinită, și nu la a evita soluția ei în realitate, la a regăsi spiritul revoluției și nu la a face ca spectrul său să revină. Perioada dintre 1848 și 1851 a fost traversată de spectrul (*Gespenst*) vechii

172

SPECTRELE LUI MARX

revoluției, de la Marrast, *republicanul cu mânuși galbene* care i-a luat boarfele bătrînului Bailly, pînă la aventurierul care și-a disimulat trăsăturile de o respingătoare trivialitate sub masca mortuară din fier a lui Napoleon”¹.

Marx țintește adeseori capul și șeful. Figurile fantomei sînt, în primul rînd, chipuri. Așadar, este vorba despre măști, dacă nu cumva, de data aceasta, despre coif și vizieră. Dar între spirit și spectru, între tragedie și comedie, între revoluția în marș și ceea ce o instalează în parodie nu există decît o diferență de un timp între două măști. Despre spirit este vorba atunci cînd Luther își pune masca (*maskierte sich*) apostolului Pavel, dar este vorba despre spectru, despre „parodie” și „caricatură” în cazul capului de osînză al lui Ludovic al XVIII-lea sau al măștii mortuare (*Totenlarve*) a lui Napoleon cel Mare pe chipul lui Napoleon cel Mic.

Trebuie să mai facem un pas înainte. Trebuie să ne gîndim la viitor, adică la viață. Adică la moarte. Desigur, Marx recunoaște legea acestei anacronii fatale și, în cele din urmă, el este poate tot atât de sensibil ca și noi la contaminarea esențială a spiritului (*Geist*) de către spectru (*Gespenst*). Însă vrea să termine cu ea și crede că se poate, declară că trebuie să se termine. El crede în viitor și vrea să-l afirme, îl afirmă, poruncește revoluția. El detestă toate fantomele, pe cele bune și pe cele rele, crede că se poate pune capăt acestei frecventări. Este ca și cum ne-ar spune nouă, care nu credem o iotă: ceea ce voi credeți că numiți în mod subtil legea anacroniei este chiar anacronie. Această fatalitate apăsă asupra revoluțiilor trecutului. Cele care vin acum, în prezent și în viitor (adică ceea ce Marx preferă oricînd, ca toată lumea, de altfel, ca viața însăși, este tautologia preferinței), cele care se anunță încă din secolul al XIX-lea trebuie să se îndepărteze de trecut, de al său *Geist*, ca și de al său *Gespenst*. În fond, ele trebuie să înceteze de a mai moșteni. Ele nici măcar nu trebuie să mai întreprindă 'j acel travaliu al doliului în timpul căruia cei vii îi întrețin pe cei morți și fac pe morții, se ocupă de morți, se lasă întreținuți și ocupați, *jucați* de cei morți, îi rostesc și le vorbesc, le poartă numele și vorbesc limbajul lor. Nu, nici un fel de memorie revoluționară, jos cu monumentul, să cadă cortina peste teatrul 1.

Ibidem, p. 71.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

173

de umbre și peste elocința funerară, să distrugem mausoleul pentru masele populare, să sfîrșimăm măștile mortuare în sicrie de sticlă. Toate astea sînt revoluția trecutului. Trecut, deja, din secolul

al XIX-lea. Deja, în secolul al XIX-lea, trebuie să încetăm de a moșteni astfel, trebuie să uităm această formă de uitare pe frecvența a ceea ce numim travaliu al doliului, obsesia spiritului, ca și a spectrului:

„Revoluția *socială* a secolului al XIX-lea nu își poate extrage poezia (*ihre Poesie*) din trecut, ci numai din viitor. Ea nu își poate începe propria-i sarcină înainte de a se fi eliberat de orice superstiție în ceea ce privește trecutul. Revoluțiile anterioare aveau nevoie de reminiscențe istorice pentru a-si disimula față de ele însele propriul conținut (*um sich uber ihren eigenen Inhalt zu betäuben*). Revoluția secolului al XIX-lea trebuie să-i lase pe morți să-și înmormânteze morții pentru a-si realiza propriul său obiect [din nou, propriul său conținut: *um bei ihren eigenen Inhalt anzukommen*]. Altădată, frazeologia depășea conținutul, acum, conținutul este cel care depășește frazeologia (*Dort ging die Phrase uber den Inhalt, hier geht der Inhalt uber die Phrase hindus*)”¹.

Lucrurile sînt departe de a fi simple. Trebuie să ciulim urechea și să citim cu atenție, să numărăm cu fiecare cuvînt al limbii, iar noi sîntem încă la cimitir, groparii lucrează din greu, dezgropăm crani, încercăm să le identificăm, unul cîte unul, Hamlet ne amintește că acesta „avea o limbă” și cînta. Ce vrea să spună Marx? Să nu uităm, și el a murit, și chiar mai mult decît o dată, ar trebui s-o știm, și nu e chiar atît de ușor, din clipa în care asta se întîmplă prea des, iar noi, în felul nostru, moștenim de la el, cel puțin din fiecare din vocabulele ce au supraviețuit și de care el n-ar fi putut dori niciodată ca noi să uităm fără ca măcar să manifestăm față de ele o atenție respectuoasă, fără să fi auzit, de exemplu, înjoncțiunea revoluționară de a-i lăsa pe morți să-și îngroape morții, imperativul unei „uitări active”, așa cum nu va întîrzia să afirme un anume Nietzsche. Ce vrea să spună Marx, Marx cel mort? El știa foarte bine că morții n-au îngropat pe nimeni niciodată. Nici dintre cei vii care să nu fi fost și ei *muritori*, adică apți de a purta

1. *Ibidem*, p. 72 (sublinierea îmi aparține).

174

SPECTRELE LUI MARX

în ei, adică în afara lor, și în fața lor imposibila posibilitate a morții lor. întotdeauna va trebui ca muritori încă vii să-și îngroape pe niște vii deja morți. Niște morți n-au îngropat niciodată pe nimeni, dar nici cei vii, niște vii care ar fi numai vii, niște vii nemuritori. Zeii nu îngroapă niciodată pe nimeni. Nici cei morți ca atare, nici cei vii ca atare n-au îngropat niciodată pe nimeni. Dacă este cu neputință ca Marx să nu știe asta, atunci ce vrea el să spună ? Ce vrea el de fapt și de drept? Ce voia el *atunci*, tocmai el care este mort și îngropat? Se pare că în primul rînd voia să ne readucă la acel *a-se--speria-pe-sine* prin această frică de sine: în timpul revoluțiilor trecute, cele moarte, conjurația convoca marile spirite (profeții evrei, Roma etc.), dar numai pentru a uita, pentru a refuza, de teamă, pentru a se anestezia ea însăși (*sich betäuben*) în fața violenței șocului pe care îl provoca. Spiritul trecutului o apăra contra „propriului său conținut”, el era acolo pentru a o apăra contra ei înseși. Atunci, totul se concentrează în problema acestui „conținut” și acestui „conținut propriu” la care Marx se referă atît de des, și de trei ori chiar în aceste cîteva rînduri celebre, întreaga dislocare anacronică se produce în inadecva-rea dintre frază și conținut - conținutul *propriu*, conținutul *apropiat*. Marx crede acest lucru.

Fără îndoială, această dezajustare nu va înceta niciodată. Ea se va inversa, desigur, și cea care va cîștiga, fără doliu, în fața revoluției trecute va fi revoluția în revoluție: acesta va fi, în sfîrșit, evenimentul, a-venirea (*avenement*) evenimentului, venirea viitorului, victoria unui „conținut propriu” care va birui în cele din urmă „frază”. Totuși, în revoluția trecută, atunci cînd groparii erau vii, fraza se revărsa în afara conținutului. De aici anacronia unui prezent revoluționar bîntuit de modelele sale antice. Dar în viitor, și deja în revoluția *socială* a secolului al XIX-lea - care în ochii lui Marx încă va să vină (întreaga noutate a noului ar locui în această dimensiune *socială*, dincolo de revoluția politică sau economică) -, anacronia sau intempestivitatea nu se va șterge

într-o oarecare plenitudine a parusiei și a prezenței față de sine a prezentului. Timpul va fi în continuare „*out of joint*”. Dar, de data aceasta, inadecvarea va depinde de *excesul* „conținutului propriu” în ceea ce privește „frază”. „Conținutul propriu” nu va mai speria, el nu se va mai ascunde, refușat, în spatele retoricii îndoliate

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

175

a modelelor antice și a grimasei măștilor mortuare. El se va revărsa în afara formei, va face să crape vesmintele, va întrece în viteză semnele, modelele, elocința, doliul. Nimic nu va mai fi afectat, *pregătit*: nu va mai exista nici credit, nici figură de împrumut. Dar oricât ar părea de paradoxal, în această revărsare peste bord, în momentul în care vor ceda toate articulațiile între formă și conținut, acesta din urmă va fi în mod propriu „propriu” și propriu-zis revoluționar. După toate regulile logicii, nu ar trebui să-l recunoaștem după nimic altceva în afară de lipsa de măsură a acestei dez-identificări intempestive, deci după nimic care să fie. Nimic care să fie acum, în prezent, identificabil. De îndată ce identificăm o revoluție, ea începe să imite, intră în agonie. Aceasta este diferența poetică, întrucât Marx ne spune de unde va trebui o revoluție *societară* să-și extragă „poezia”. Aceasta este diferența poeziei înseși, între acel *acolo* al revoluției politice de ieri și acest *aici* al revoluției sociale de astăzi, mai exact al acestui iminent astăzi despre care știm, vai! acum, astăzi, că, în clipa imediat următoare, preț de vreun secol și jumătate, se va fi expus indefinit, imperturbabil, uneori pentru ce-i mai bine, cel mai adesea pentru ce-i mai rău, aici mai degrabă decât acolo, uneia dintre cele mai inepuizabile frazeologii ale umanității moderne : „ *Dort ging die Phrase iiber den Inhalt, hier geht der Inhalt iiber die Phrase hinaus*”. Din păcate, da și nu.

Cu siguranță, el ar fi trebuit să multiplice exemplele acestei implacabile anacronii în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* (iar acest titlu, ca și data, furnizează primul exemplu al unei parodii îndoliate: prin ceea ce este o familie, familia Bonaparte, și Franța, la articulația genealogică dintre public și privat).

Nu vom reține decât unul singur, cel mai aproape de spiritul literei, adică, aici, de corpul spectral care îi ține locul, în fond, de data aceasta este vorba de o parodie a spectrului însuși. O revoluție începe să caricaturizeze ea însăși „spectrul roșu” pe care contrarevoluționarii făcuseră totul pentru a-l conjura. „Spectrul roșu” a fost și numele unei grupări revoluționare¹.

1. înainte să regăsesc în *18 Brumar*... această aluzie la „spectrul roșu”, Etienne Balibar îmi semnalase existența unui jurnal intitulat *Spectrul roșu* („în timpul revoluției din 1848 [...], pe cât se pare după masacrele din iunie [...] adică spectrul revoluționarilor-proletari morți”). „Anunț revolta țărănească, scrie Romieu în *Spectrul roșu*. Proletarii sînt

176

SPECTRELE LUI MARX

Pliul suplimentar care ne interesează aici este și cel ce asigură, în mod regulat, întoarcerea reflexivă a unei conjurații: cei care sperie se sperie pe ei înșiși, conjură spectrul însuși pe care ei îl reprezintă. Conjurația face din *ea însăși* propriul doliu și se întoarce contra propriei sale forțe.

Ipoteza noastră este aceasta: chiar și dincolo de un „18 Brumar”, ea a ajuns mereu la ceea ce numim marxism. În loc să-l apere de ce este mai rău, această întoarcere de conjurație, această contra-conjurație îl va fi împins, cu siguranță, spre așa ceva. În capitolul III din *18 Brumar*..., o dată în plus, Marx opune revoluția din 1848 primei Revoluții franceze. O retorică fermă și eficientă multiplică trăsăturile unei opoziții dominate de o figură majoră: dacă 1789 este linia ascendentă, temeritatea care învinge, mersul mereu mai departe (constituționali, girondini, iacobini), în 1848 se urmează o linie descendentă : în timp ce constituționali conspiră contra Constituției, revoluționarii se pretind constituționali și Adunarea națională își împotmolește atotputernicia în parlamentarism. Fraza învinge, cu siguranță, conținutul: „[...] în numele ordinii, o agitație sălbatică și golită de orice conținut (*inhaltslose Agitation*); în numele revoluției, predica cea mai solemnă în favoarea ordinii, pasiuni fără adevăr, adevăruri fără pasiune, eroi fără

eroism, istorie fără evenimente (*Geschichte ohne Ereignis*)¹.

Or, în ce constă, aici, această absență de evenimente și, în cele din urmă, această anistoricitate ? Cu ce se aseamănă ea ? Răspuns: desigur, cu o absență de corp. Dar cine a pierdut acest corp? Ei bine, nu un individ viu, nu, cum se spune, un subiect real, ci un spectru, spectrul roșu pe care-l conjurau contra-revoluționarii (și, de fapt, întreaga Europă: *Manifestul* pregătiți, mobilizați, organizați în ambuscade pînă în cel din urmă sat, cu ura și cu invidia în inimi [...])" (citată de J. Bruhat, „Le Socialisme français de 1848 à 1871”, în Droz, *Histoire generale du socialisme*, PUF, t. I, p. 507). „Ne gîndim, adaugă Balibar, și la «Spectrul morții roșii» de Villiers de l'Isle-Adam, scris, dacă nu mă înșel, după Comună, chiar dacă «moartea roșie» nu este, aici, după cit se pare, același lucru cu «moartea roșilor»...” 1. 18 Brumar..., p. 100.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

177

era deja ieri). Iată din ce motiv trebuie să „răsturnăm” lucrurile, să inversăm povestirea lui Chamisso, *La merveilleuse histoire de Peter Schlemihl*, omul care și-a pierdut umbra. Aici, ne spune Marx, „aidoma unui Schlemihl răsturnat” (*als unigekehrte Schlemihle*), umbra și-a pierdut corpul în momentul în care revoluția a apărut în uniforma ordinii. Spectrul însuși, în fond, spectrul roșu s-a dezîncarnat. Ca și cum așa ceva ar fi posibil. Dar nu este aceasta chiar posibilitatea, virtualitatea însăși? Și, pentru a înțelege istoria, adică evenimentialitatea evenimentului, nu trebuie să calculăm, să socotim cu această virtualitate ? Nu trebuie să ne gîndim că pierderea corpului ar putea afecta spectrul însuși, încît să fie imposibilă deosebirea între spectru și spectrul spectrului, spectrul în căutarea conținutului propriu și al efectivității vii? Deoarece, să nu uităm niciodată că, descriind aceste întoarceri, inversiuni, conversiuni fără limită, Marx denunță de fapt aparențe. *Critica* sa constă și în a afirma: acești oameni și aceste evenimente care se descărnează aidoma unui Schlemihl răsturnat, al cărui corp a dispărut (*abhanden gekommen ist*), apar (*erscheinen*), desigur, astfel, dar aceasta nu este decît o apariție, deci și o aparență și, în cele din urmă, o imagine, în sensul fenomenului și în sensul figurii din retorică, înseamnă că ceea ce, în cele din urmă, pare să fie o imagine este, în același timp, în mod provizoriu, imaginea finală, ceea ce „apare la sfîrșit” (*endlich erscheint*) - cenușiu pe cenușiu, ca și roșu pe roșu - în parusia acestei revoluții avortate: „Dacă vreodată o perioadă istorică a fost zugrăvită în tonuri cenușii (*grâu în grâu*), atunci aceasta este. Oameni și evenimente par niște Schlemihl *à rebours* (*erscheinen als umgekehrte Schlemihle*), niște umbre care și-au pierdut trupul. Revoluția însăși își paralizează promotorii și nu-i înarmează cu vehemență și cu răbdare decît pe adversarii ei. Arunci cînd «spectrul roșu» (*das «rote Gespenst»*), evocat și conjurat (*heraufbeschworen und gebannt*) continuu de către contra-revoluționari, apare în sfîrșit (*endlich erscheint*), el nu apare cu boneta frigi-ană anarhistă, ci în uniforma ordinii, în *pantaloni roșii* (*in roten Plumphosen*)¹.

1. *Ibidem*, p. 101.

178

SPECTRELE LUI MARX

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

179

Din ambele părți, între revoluție și contra-revoluție, între democrați și Bonaparte, războiul nu opune numai spectre și conjurații, vrăjitorii animiste și incantații magice, ci și simulacrele acestor simulacre. Din ambele părți, o reflexie speculară trimite continuu înapoi simulacrul și amîna, pînă la abis, întîlnirea cu trupul viu, cu evenimentul real, viu, efectiv, cu revoluția însăși, revoluția propriu-zisă, în persoană. Aceasta nu-l împiedică pe Marx să fixeze o dată. Este adevărat că el indică întotdeauna între paranteze că este vorba despre o duminică. Or, în chiar singularitatea sa, o dată repetă, reînvie întotdeauna fantoma unei alte date, după care poartă doliu. Apoi, o duminică nu este o zi oarecare pentru o revoluție. Hegel numise deja o anumită sîntă vineri speculativă, Marx arată ceea ce se vede de ziua Domnului, apariția așteptată, întoarcerea celui mort, învierea ca re-apariție: „[...] efect de grație a celui 2 [duminică de, *Sonntag des Monats*] mai 1852. Data de 2 [duminică de] mai 1852 devenise la ei [domnii democrați] o idee fixă, o dogmă, tot așa cum era pentru milenariști ziua în care Christos trebuia să învie (*wieder-erscheinen sollte*) și să instaureze pe pămînt regatul celor o mie de ani. Ca întotdeauna, slăbiciunea își aflase salvarea în credința în miracole, ea își

imagina că își biruise dușmanul, pentru că îl exorcizase în imaginație (*in der Phantasie weghexte*) [...]".

Și, ceva mai târziu, tot duminică, aceeași zi, o altă duminică, au cuvântul fantomele, fantasmagoria, anatema ca formulă de exorcism (*Bannformel*), vrăjitoria, supraviețuirea nu va fi durată decât o clipită, acesta este testamentul unui popor. Un popor curînd orbit care se sinucide prin propria sa voce, cu propria sa mîină, într-un decret mefistofelic:

„[...] fulgerele presei cotidiene, întreaga literatură, celebritățile politice și gloriile spirituale (*die geistigen Renommeen*), Codul civil și Codul penal, *libertate, egalitate, fraternitate* și ziua de 2 [duminică de] mai 1852, toate au dispărut ca prin farmec (*wie eine Phantasmagorie*) în fața exorcismului (*Bannformel*) unui om pe care nici chiar dușmanii săi nu-l consideră un vrăjitor (*Hexenmeister*). Sufragiul universal pare să fi supraviețuit (*iiberlebt*) doar o clipită, numai pentru a-și scrie testamentul, cu mîina sa, în văzul lumii și pentru a proclama în numele poporului însuși: «Tot ceea ce există merită să piară»" *.

Ce s-a putut petrece într-o clipită? Cum să descrii această scamatorie? Iată că, profitînd de o zi de gardă, un fals vrăjitor -tot atît de inconsistent ca și un fel de *fantomă de-a doua*, un spectru auxiliar, o fantomă (*revenant*) de serviciu (Ludovic Bonaparte), ea însăși bîntuită de figura aproape părintească a unui mare spectru (Napoleon Bonaparte și Revoluția din 1789) - face să dispară revoluția, ca o fantasmagorie, printr-un exorcism pervers, diabolic și inaparent. Căci, în cazul în care conjurația sa face să dispară poporul, ea își semnează, într-adevăr, prin aceasta propria dispariție, o semnează cu mîina ei: alienare absolută și, de-acum înainte, fără trup, alienare de sine care nu-și apropiază astfel decât propria sa moarte și care nu lasă moștenire decât patrimoniul exproprierii sale.

Răspund oare aceste paradoxuri unei logici consistente și ireductibile ? Sau trebuie să le acordăm noi acest avantaj ? Și acest avantaj ar fi el cel al unei retorici? Este oare vorba numai de efectele căutate în ceea ce s-a crezut uneori (așa cum a făcut, de exemplu, Michel Henry¹) că se poate clasa în textele „politice” sau „istorice” ale lui Marx, în opoziție cu textele sale „filozofice”? Ipoteza noastră este diferită. Desigur că trebuie să estimăm doza de polemică, de talent oratoric a unui arsenal de vorbire ieșit din comun: o panoplie de argumente, dar și de imagini, o *fantastică panoplie* în niște timpuri cînd exista gustul pentru fantome (*reuenants*) (pentru un anumit teatru al fantomelor [*revenants*], după o scenografie istoricește determinată - căci orice epocă își are scenografia ei, și noi avem fantomele noastre). Cu siguranță, trebuie să ținem seama și de angajamentul singular în mobilitatea unor contexte istorice, tactice și strategice foarte deosebite. Dar, dincolo de aceste limite, ele nu trebuie să ne împiedice să recunoaștem niște invarianți. Există, aici, constanță, consecvență și coerență. Există, aici, straturi discursive, iar stratificarea acestora permite unor lungi secvențe să rămîină subiacente unor formațiuni efemere. Chiar dacă o anumită eterogenitate rămîne structurală, după cum am sugerat neconținut aici, ea nu separă tipurile de discurs, ci operează în interiorul fiecăruia în parte, în forma sa filozofică, paradoxia spectrului figura deja în programul *Ideologiei germane*, și va rămîne și în *Capitalul*. Iar fantastica

1. *Ibidem*, pp. 74-75. Traducere ușor modificată.

1. Cf. *supra*, p. 166, nota 1.

180

SPECTRELE LUI MARX

panoplie, chiar dacă ne pune la dispoziție retorica sau polemica în imagini sau în fantasme, ne dă, poate, de gîndit că figura fantomei nu este o figură oarecare. Ea este poate figura ascunsă a tuturor figurilor. Ca atare, ea n-ar mai întruchipa, poate, o armă tropică oarecare. Nu ar exista nici o meta-reto-rică a fantomei.

În fața acestor paradoxuri, în ce ar consta sarcina noastră ? Una dintre sarcini, cel puțin, ar fi, de exemplu, reconstituirea unui plan de luptă, a hărții spectrologice a ceea ce în *Ideologia germană* a fost cea mai gigantică fantomahie din toată istoria filozofiei. Ar trebui să urmărim detaliul în jocurile nemaivăzute și în revărsările reciproce a ceea ce Marx numea, în pasajele pe care tocmai le-am citat,

un „conținut propriu” și o „frază”. Plăcerea n-ar mai trebui să scape nici o scînteie din spirit, din spiritul lui Marx (și al lui Engels), prin această vorbă de duh și de dincolo de ea și nu numai din economia Witz-ului, a împunsăturilor și săgeților acestuia, ci și prin și dincolo de transsubstanțierea dintre *Gaz* și *Geist*¹.

Vom putea doar privilegia cîteva trăsături dintr-o lungă și spirituală diatribă. Este vorba, iarăși, despre o *vînătoare*. Ne folosim de toate armele posibile. Hărțuim mereu și fără milă, adeseori fără credință și fără lege, adică fără prea multă încredere, pe cineva pe care îl acuzăm că aparține neo-evan-ghelismului despre care vorbeam înainte. Dacă l-am crede pe Marx (și pe Engels), Sfîntul Max (Stirner) ar fi pus să mintă Apocalipsa Sfîntului Ioan. Acolo unde acela o anunța pe femeia din Babilon, acest alt centru comun al elipsei noastre din Orientul Mijlociu, astăzi, încă o dată, neo-evangelistul Stirner proclamă omul, secretul (*das Geheimnis*), unicul (*den Einzigen*). Și iată, atunci, în deșertul spiritului (*die Wiiste des Geistes*), întreaga istorie a spiritelor, fantomelor sau a spectrelor (*revenants*):

1. „[...] Stirner descoperă că la sfîrșitul lumii antice «spiritul se revărsa, ca o spumă irezistibilă, pentru că în sînul lui se dezvoltă gaz (spiritele) (*GaselGeister*)».” Marx analizează apoi Jocurile uimitoare” pe care le descrie, astfel, sfîntul Max (*Ideologiagermană, op. cit.*, p. 213). Hegel acorda și el deja atenție afinității *Gas-Geist*: acțiunea morții, fermentarea cadavrului în descompunere marchează trecerea de la o filozofie a naturii la o filozofie a spiritului, îmi permit ca, pentru această temă, să trimit la *Glas*, Galilăe, 1974, în special pp. 70, 106, 263 și *De l'esprit*, Galilăe, 1987, p. 163.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

181

mai întîi, istoria pură a spiritelor (*reine Geistergeschichte*), apoi istoria celor posedați (*die Besessenen*) ca istorie impură a fantomelor (*unreine Geister geschichte*), apoi impura impură istorie a spiritelor (*unreine unreine Geister geschichte*). Stirner însuși o proclamă: „De cînd Cuvîntul s-a întrupat, de cînd lumea s-a spiritualizat (*vergeistigt*), de cînd a fost vrăjită (*verzaubert*), este o fantomă (*ein Spuk*)”¹. Marx face tot felul de ironii în jurul cazului „Stirner” [nume propriu între ghilimele; se știe, este vorba de un pseudonim]: „«Stirner» vede spirite (*sieht Geister*)”. Deoarece, asemenea unui ghid turistic sau asemenea unui profesor, Stirner ar pretinde să ne învețe regulile metodei pentru o bună introducere în fantome. După ce a determinat spiritul ca fiind altceva decît eu(l) (*Der Geist ist etwas Andres als Ich.*) - definiție care, îndrăznim să subliniem, nu este lipsită de profunzime -, Stirner mai pune o întrebare excelentă („Dar ce este acest altul?” *Dieses Andre ober, was ist's ?*), o importantă întrebare pe care Marx, se pare, a ironizat-o prea iute și, la rîndul său, s-a străduit pe cît posibil s-o exorcizeze. Cu atît mai mult cu cît Marx o pune el însuși pentru a-și rîde de ea cu ușurință, această întrebare se mulțumește să modifice, într-o „metamorfoză” (*Wandlung*) suplimentară, întrebarea originară (*die urspriingliche Frage*), abisala întrebare care se referea, în fond, la non-identitatea cu sine, la inadecvare și deci la non-prezența la sine, intempestivitatea dezajustată a acestui lucru pe care îl numim *spirit*. Marx n-ar fi trebuit să-și bată joc, dar iată că o face cu malițiozitate, cu o ingeniozitate care ar vrea să pară prefăcută. Ea este astfel, poate mai puțin decît pare (deci nu încercăm să ascundem aici, deși nu este chiar momentul potrivit, că luăm în serios originalitatea, îndrăzneala și chiar seriozitatea filozofico-politică a lui Stirner, pe care ar trebui să-1 citim și fără Marx, sau împotriva lui Marx; dar nu acesta este, aici, scopul nostru). Marx: „Așadar, acum, întrebarea se pune astfel: Ce poate fi spiritul altceva decît eu ? în timp ce întrebarea inițială era: Prin creația sa din nimic, ce altceva este spiritul decît el însuși ? (*Was ist der Geist durch seine Schopfung aus Nichts anderes als er selbst ?*)

1. *Ideologia germană, op. cit.*, p. 177. Se știe că Marx își întrețese în mod constant discursul polemic cu lungi citate din *Unicul și proprietatea sa* (1845).

182

SPECTRELE LUI MARX

Iată ceea ce-i permite sfîntului Max să sară la «metamorfoza» următoare” (p. 177. Altă lectură echivalentă: spiritul nu se creează de la nimic altceva decît de la el însuși).

În prima și simpla sa „impuritate”, istoria fantomelor se desfășoară în mai mulți timpi, în mai

multe vremuri, înainte chiar de a asista, bine instalați la tribuna noastră, la ceea ce trebuie să numim teoria spectrelor, procesiunea fantomelor de concepte pe care ar alcătui-o aceste concepte de fantome (simplele lor nume, crede Marx), este important să subliniem că această teorie își trădează originea, adică pe părintele său, Hegel. A trădat și trădează. Ea își lasă văzut ascendentul și este nedemnă de el. Ea îl denunță. Genealogia hegeliană a lui Stirner ar fi și o decădere a fiului. Stirner descinde din Hegel, este bîntuit de autorul *Fenomenologiei spiritului*, dar nu îl poate suporta. El își scuipă din nou fantomele vii, ca o balenă ce suferă de indigestie. Cu alte cuvinte, el nu îl înțelege pe Hegel, nu tot atât de bine ca un altul dintre descendenții săi, ghiciți despre cine este vorba. Pe acesta din urmă, la fel de persecutat de umbra marelui tată care vine în fiecare seară, și el gata să-l trădeze sau să-l răzbune (uneori este același lucru), îl vedem ocupat să-i dea o lecție de hegelianism fratelui Stirner. Acesta se strecoară mereu în fraza hegeliană, își strecoară cuvintele în „bine cunoscuta frazeologie a ortodoxiei hegeliene”¹, însă acest moștenitor nedemn nu a înțeles esențialul din testament, el nu a citit bine *Fenomenologia spiritului* din care se inspiră și a cărei versiune creștină ar dori să ne-o ofere („sfântul Max își propune să ne dea o fenomenologie a spiritului creștin”). De fapt, ce n-a înțeles el ? În ce constă esențialul ? Fiind vorba despre devenirea-spectru (*le devenir-spectre*) a spiritului, el nu a văzut că pentru Hegel lumea nu era numai spiritualizată (*vergeistigt*), ci și de-spiritualizată (*entgeistigt*), teză pe care autorul *Ideologiei germane* pare, așadar, s-o aprobe: această de-spiritualizare este întocmai (*ganz richtig*) recunoscută de Hegel, putem citi noi. Hegel a știut să pună în relație cele două mișcări, dar „sfântul nostru dialectician”, care ignoră „metoda istorică”, n-a știut să învețe s-o facă. Mai mult chiar, dacă ar fi fost un istoric mai bun, s-ar fi despărțit, de altfel, în cele din urmă, de Hegel. Căci i se reproșează lui Stirner că nu-l înțelege 1. *Ibidem*, p. 172.

ÎN NUMELE REVOLUȚIEI, DUBLA BARICADĂ

183

pe Hegel și, ceea ce nu este în mod obligatoriu contradictoriu, că este prea hegelian în genealogia pe care o face el fantomei. Acest frate rău¹ este acuzat de a fi în același timp un fiu prea filial și un fiu rău al lui Hegel. Un fiu docil își ascultă tatăl, îl imită, dar nu înțelege nimic din el, subînțelege Marx - care ar fi vrut nu să facă neapărat contrariul, adică să devină și el un fiu rău, ci altceva, întrerupînd filiația. Mai ușor de zis decît de făcut, în orice caz, opera lui Stirner rămîne nulă și neavenită. „Chiar dacă ne-ar fi furnizat această fenomenologie (de altfel superfluă, după Hegel), el nu ne-ar fi dat, oricum, nimic.”²

Fiu rău și prost istoric, Stirner ar fi incapabil să o rupă cu ascendentul și cu precedentul *Fenomenologiei* (și ce este o *fenomenologie* altceva decît o logică a lui *phainesthai* și a unei *phantasma*, așadar a fantomei?, cu condiția să nu ne epuizăm, cu disperare, cum face Marx însuși, în cele din urmă, încercînd să distingem spiritul de spectru). Autorul lucrării *Unicul și proprietatea sa* nu vede că niște concepte atât de abstracte cum ar fi Conștiința de sine sau Omul sînt de natură religioasă. El face din Religie o *causa sui*, ca și cum niște spectre s-ar putea mișca prin ele însele. El nu vede că totuși „creștinismul nu are nici o istorie”, nici o istorie proprie. El nu a știut să explice - așa cum ar fi trebuit s-o facă - „autodeter-minările” și „dezvoltările” „spiritului religios” pornind de la „cauze empirice”, de la „condiții empirice”, de la „forme de stat determinate”, de la „raporturi de schimb și raporturi industriale determinate”. El a ratat totodată ființa-determinată, așadar „necesară”, *determinarea* (cuvînt atotputernic al acuzării) și, mai exact, empiricitatea acestei determinări. Astfel, el a ignorat ceea ce determină această determinare a spiritului ca hetero-determinare. Empirismul aparent declarat care inspiră această critică trimite întotdeauna, de fapt, la o lege a alterității. Ca întotdeauna, empirismul are înclinații

pentru heterologie. Recunoaștem experiența efectivă a ceea ce întâlnește ea din celălalt. Or, tocmai pentru că a ignorat această

1. Despre istoria încălțată și supradeterminată a raporturilor cu Stirner și despre contextul istorico-politic al acestei polemici, cf. Henri Arvon, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, PUF, 1954, pp. 128 și urm.

2. *Ideologia germană*, p. 177.

184

SPECTRELE LUI MARX

hetero-determinare a spiritului creștin, Stirner este vrăjit; halucinat, el fantomalizează, am zice că fantasmează spiritul, în realitate, el este obsedat de frecvența hegeliană. Este posedat numai de ea. Singura „alteritate” de care ar fi capabil este „ființa-alta” a unei catedre, „ființa-alta a ideilor profesorului berlinez”. „Metamorfozele” omului și ale lumii stirneriene constituie istoria universală încarnată în umbra lui Hegel, întrupată în „carnea filozofiei hegeliene” (*in den Leib der Hegelschen Philosophie*), metamorfozată și întrupată în „spectre care sînt numai potrivit aparențelor o «ființă-alta» a ideilor profesorului berlinez”. Ele nu sînt decît asta și sînt astfel în aparență. În *Fenomenologia spiritului*, în această Biblie sau în această Carte, Hegel transfigurează individul în „conștiință” și lumea în „obiect”. Atunci, viața și istoria sînt transfigurate în chiar diversitatea lor, în *raporturi de la conștiință la obiect*. Este vorba tot despre adevăr și despre o fenomenologizare a adevărului ca adevăr *al conștiinței* care, aici, este pusă în discuție. Istoria fantomei rămîne o istorie a fantomalizării și aceasta va fi într-adevăr o istorie a adevărului. A devenirii-adevăr a unei fabule, cu condiția să nu fie invers, o afabulație a adevărului, în orice caz, o istorie de fantome. Fenomenologia (spiritului) descrie: 1. raportul conștiinței cu obiectul *ca adevăr* sau ca raport *față de adevăr* ca simplu obiect; 2. raportul conștiinței, în măsura în care aceasta este *adevăratul*, cu obiectul; 3. *raportul adevărat* al conștiinței cu adevărul (*wahres Verhalten des Bewusstseins zur Wahrheit*).

Această triplicitate reflectă Trinitatea: Dumnezeu Tatăl, Christos și Sfîntul Duh. Spiritul asigură medierea, așadar trecerea și unitatea. Prin aceasta, el generează metamorfoza spiritualului în spectral: este chiar greșeala sfîntului Max. Avem, așadar, sentimentul că cel puțin în critica făcută lui Stirner, Marx atacă înainte de toate spectrul, și nu spiritul, ca și cum ar crede încă, în această privință, în vreo purificare decontaminantă, ca și cum fantoma n-ar pîndi spiritul, ca și cum, mai exact, nu l-ar bîntui încă din pragul spiritualizării, ca și cum iterabilitatea însăși, care condiționează și idealizarea și spiritualizarea „ideii”, nu ar anula atunci orice siguranță critică referitoare la distincția dintre cele două concepte, însă Marx ține să discearnă. Acesta este prețul pentru un *krinein* al criticii.

Capitolul 5

Apariția inaparentului: „escamotarea” fenomenologică

O articulație asigură mișcarea acestui rechizitoriu jndîrjit. Ea produce joc. Jocul ei are loc între spirit (*Geist*) și spectru (*Gespenst*), între spirit, pe de o parte, și fantomă sau spectru (*revenant*), pe de altă parte. Această articulație rămîne de multe ori inaccesibilă, se eclipsează, la rîndul său, în umbră, se mișcă în ea și induce în eroare, în primul rînd, să subliniem încă o dată acest lucru, *Geist* poate să însemne și spectru, așa cum fac cuvintele „spirit” sau *spirit*. Spiritul este și spiritul spiritelor, în al doilea rînd, *Ideologia germană* uzează și abuzează de acest echivoc. Este principala sa armă. Și, mai presus de orice, chiar dacă operează în mod constant și consecvent, și chiar dacă este mai greu de susținut decît Marx însuși o crede, argumentul care îi permite să distingă între spirit și spectru rămîne discret și subtil. Spectrul e *al spiritului*, participă la el, ține de el chiar și atunci cînd îl

urmează ca dublul său fantomal. Diferența dintre cei doi, iată ceea ce tinde, tocmai, să dispară în efectul de fantomă, tot așa cum tinde să dispară și conceptul unei astfel de diferențe sau mișcarea argumentativă care îl pune în operă prin retorică. Cu atât mai mult cu cât aceasta este din capul locului sortită polemicii sau, în orice caz, strategiei unei vânători. Ba chiar unei contra-sofistici ce riscă, în orice clipă, *replica* : să reproducă în oglindă logica adversarului în chiar momentul când îi întoarce răspunsul; să supraliciteze tocmai atunci când îl acuză pe celălalt că abuzează de limbaj. Această contra-sofistică (Marx ca moștenitor paradoxal al lui Platon, ajungem imediat și aici) e nevoită să mînuiască simulacre, mimeme, fantasme. Ea trebuie să pîndească, pentru a le denunța, manevrele unui iluzionist, „escamotările” unui prestidigitator al conceptului sau scamatoriile unui retor nominalist. Putem încerca să surprindem această strategie cât mai aproape de litera ei, și în primul rînd de litera ei stirneriană, în ceea

186

SPECTRELE LUI MARX

ce Marx numește „escamotarea” (*Eskamotage*) în serie, așa cum înțelege el să o demonteze la începutul „sfîntului Max” („Conciliul de la Leipzig III”). Producerea fantomei, constituirea efectului *fantomă* nu este doar o spiritualizare, nici măcar o autonomizare a spiritului, a ideii ori a gîndirii, așa cum se produce ea, prin excelență, în idealismul hegelian. Nu -o dată efectuată această autonomizare, deodată cu exproprierea sau alienarea corespondente, și numai atunci, momentul fantomal îi *survine*, vine să îi adauge o dimensiune suplimentară, un simulacru, o alienare sau o expropriere în plus. Adică un corp! O carne (*Leib*)! Căci nu există fantomă, nu poate exista faptul-de-a-deveni-spectru al spiritului fără măcar o aparență de carne, într-un spațiu de vizibilitate invizibilă, ca dis-pariție a unei apariții. Ca să existe fantomă este nevoie de o revenire la corp, însă la un corp mai abstract ca oricînd. Procesul spectrogen corespunde, așadar, unei *Incorporări* paradoxale. Ideea sau gîndirea (*Gedanke*) o dată desprinse de substratul lor, se produce fantomă *dindu-li-se* acestora *corp*. Nu prin revenirea la corpul viu din care au fost smulse ideile și gîndurile, ci prin încarnarea acestora din urmă într-un *alt corp artefactual*, un *corp protetic*, o fantomă de spirit, ba chiar o fantomă de fantomă, am putea spune, dacă, așa cum Marx însuși lasă uneori să se creadă, prima spiritualizare produce și ea, deja, spectru. O specificitate și mai acută caracterizează însă fantoma pe care am putea-o numi „secundă”, ca încorporare a spiritului autonomizat, ca expulzare obiectivantă a ideii ori a gîndirii interioare. (Din acest punct de vedere, există întotdeauna un travaliu al doliului în această încorporare a interiorității, și moartea este la program. Teoria ideologiei depinde prin multe trăsături ale ei, vom sublinia ceva mai încolo acest lucru, de această teorie a fantomei. Ca teoremă stirneriană criticată, corectată sau răsturnată de către Marx, ea formalizează nu atît un proces de spiritualizare, autonomizarea idealității spirituale, cît o lege paradoxală a *încorporării* : ideologicul, ca și, de altfel, *mutatis mutandis*, fetișul, ar fi, din acest punct de vedere, corpul oferit, sau mai curînd dat cu împrumut, împrumutat, încarnarea secundă conferită unei idealizări inițiale, încorporarea într-un corp care nu este, desigur, nici perceptibil, nici invizibil, dar care rămîne de carne, într-un corp fără natură, într-un corp *a-fizic* pe care am putea

APARIȚIA INAPARENTULUI

187

să-l numim, dacă este să ne încredem în aceste opoziții, corp tehnic sau corp instituțional. Asemenea celui care spune, la adăpostul vizierei, / *am thy Fathers Spirit*, este vorba tocmai de un corp vizibil-invizibil, sensibil-insensibil și aflat întotdeauna sub dura protecție instituțională sau culturală a unui artefact: coiful ideologemei sau fetișul sub armură.) Dar asta nu e totul. Specificitatea procesului poate să capitalizeze într-o și mai mare măsură

spectralizarea. O dată produsă fantoma prin încarnarea spiritului (a ideii sau a gândirii autonomizate), când acest *prim*. efect de fantomă este operat, el este la rîndul său negat, integrat și încorporat de către subiectul însuși al operației, care, revendicînd unicitatea *propriului* său corp omenesc, devine atunci, conform lui Marx-critic al lui Stirner, fantoma absolută, de fapt fantoma fantomei spectrului-spirit, simulacru al unor simulacre, la nesfîrșit. Avem de-a face aici, dacă este să-l credem pe Marx, cu momentul delirant și halucinogen al *hybris-ului* propriu-zis stirnerian: în numele criticii, și uneori chiar al criticii politice (dat fiind că Stirner ține și un discurs politic, și este bine cunoscută infinita încîlceală a dezbaterii ce formează contextul acestui „Conciliu de la Leipzig III - Sfîntul Max”), nu ar fi vorba, aici, decît de supralicitare a negativității, de furie a reaproprierii, de acumulare de straturi fantomatice. Marx denunță sofistica acestei „escamotări” într-unul din momentele cele mai clare ale argumentației volubile și uneori vertiginoase, care pare a ceda ea însăși vertijului în care atrage obligatoriu o astfel de tropică, deoarece un spectru nu face să se miște doar mesele, el sucește și capetele. Ar fi vorba, de fapt, de o „nouă escamotare”. Lui Marx îi place acest cuvînt. Dar de ce proliferarea aceasta de fantome procedează prin *escamotări* ? O escamotare, în fapt, se pluralizează, se lasă purtată de ea însăși și se dezlănțuie în serie. Marx începe, după care renunță să le numere. Cuvîntul „escamotare” spune subterfugiul sau furtul din schimbul de marfă, dar în primul rînd scamatoria prin care un iluzionist face să dispară corpul cel mai sensibil. Escamotarea este o artă sau o tehnică a lui *a face să dispară*. Escamotorul se pricepe să *facă inaparent*. Este expertul unei hiper-fenome-nologii. Or, în cazul de față, culmea escamotării constă în a face să dispară producînd „apariții”, ceea ce nu este decît aparent contradictoriu, deoarece ceva este făcut să dispară tocmai

188

SPECTRELE LUI MARX

APARIȚIA INAPARENTULUI

189

provocînd halucinații ori dînd viziuni. Stirner tocmai a fost citat îndelung și este, acum, comentat cît mai aproape de litera sa, este parafrizat:

„Astfel, după ce a început prin a da gîndurilor (*den Gedan-ken*) o consistență corporală (*Leibhaftigke.it*), adică după ce a făcut din ele fantome (*d.h. sie zu Gespenstern gemacht hat*), omul, identificat aici cu «Unicul», distruge această formă corporală (*zerstört er nun wieder diese Leibhaftigkeit*) integrînd-o propriului său corp, din care face, în același timp, corpul fantomelor (*indem er sie in seinen eignen Leib zurucknimmt und diesen sotnit als den Leib der Gespenster setzt*). Doar prin această negare a fantomelor se poate convinge de existența propriului său corp. Acest lucru arată îndeajuns natura veritabilă a acestei construcții abstracte: corporeitatea omului (*Leibhaftigkeit des Mannes*). Pentru a crede în ea, omul trebuie mai întîi să și-o «spună» «sieiși», dar ceea ce «își spune» nici măcar nu este «spus» corect. Dat fiind că în afara corpului său «unic», tot felul de corpuri autonome, spermatozoizi locuiesc nu doar în capul său, el transfigurează acest lucru într-o «fabulă»: Eu *singur* am un corp (sînt un corp: *Ich allein bin leibhaftig*). O nouă excamotare” *.

Efectul spectral corespunde, prin urmare, în viziunea lui Marx, unei puneri (*Setzung*) a fantomei, unei puneri *dialectice* a corpului fantomal ca și corp propriu. Totul s-ar petrece, așadar, *între* fantome, *între două fantome*. Două, deci, în viziunea lui Marx, în vreme ce pentru Stirner, numai primul moment ar fi cu adevărat spectral, eul izbutind, după el, să-l depășească prin reaproprierea unui corp viu și unic. Corpul viu, „al meu”, „proprietatea mea” revine, anulînd sau recuperînd în interior proiecțiile fantomatice, protezele ideale. Acest al doilea moment marchează „distrugerea” sau „negarea” unei fantome anterior puse, expusă în exterior, obiectivată, adică a ideii sau gândirii o *primă dată* încorporate. Această *primă* încorporare

spectrală este, atunci, negată și interiorizată. Eul este ceea ce o recuprinde în el însuși (*zurucknimmt*): „eu” încorporez încorporarea inițială negînd sau distrugînd, de-punînd punerea anterioară a exteriorității ei obiective, dez-obiectivînd fantoma. Aici, Marx îl parafrazează, firește, pe Stirner în descrierea

1. *Ideologia germană, op. cit.*, pp. 147-148, traducere ușor modificată.

pe care acesta o face descoperirii de sine a adolescentului ce devine bărbat. Dar numai pînă în punctul în care Marx, și nu Stirner, determină ca fantomă momentul ultim, corpul propriu al eului, al meu, proprietatea mea (*als die Meinige, als Mein Eigentum*). Acolo unde Stirner vede o reapropriere carnală și vie, *un plus de viață* (acolo unde *nu ar mai exista moarte*), Marx denunță un surplus hiperbolic de spectralitate, *un plus de moarte (acolo unde nu ar mai exista viață)*: din moment ce corpul viu, al meu, unicul nu este decît locul comun, spațiul în care se strîng gîndiri sau entități ideale autonomizate, nu este el însuși „corpul fantomelor” (*Leib der Gespenster*) ?

în toată această sarabandă a spectrelor, să încercăm să ne agățăm de fermitatea cel puțin aparentă a cîtorva evidențe, ("cea ce Stirner și Marx par a avea în comun este critica fanto-malului. Amîndoi vor s-o termine cu fantoma (*revenant*) și amîndoi speră să reușească acest lucru. Amîndoi țintesc spre o reapropriere a vieții într-un corp propriu. Această speranță e, cel puțin, ceea ce pune în mișcare injoncțiunea prescriptivă sau promisiunea discursului lor. Și poate chiar ceea ce dă primul conținut determinant formalității mesianice a apelului lor. Însă în vreme ce Stirner pare a încredința această reapropriere unei simple conversii a eului care *reia în el însuși* (care nu este, de fapt, decît tocmai această mișcare de recuperindere interiorizantă) și reînsuflețește în mod autentic, într-un fel oarecare, fantomele obiectivate, fantomele aflate în libertate, Marx denunță, în ceea ce-l privește, acest corp egologic: iată, strigă el, aceasta e fantoma tuturor fantomelor ! Iată care este iocul de adunare spre care aleargă toate spectrele repatriate: <>rumul sau agora pentru toți cei ce revin, căci se vorbește ioarte mult aici. Marx indică, atunci, să se procedeze la reapropriere ținîndu-se cont de toate structurile practice și sociale, de toate oculurile empirico-tehnice care produseseeră fantomele inițiale. Nu este de ajuns să distrugi, ca prin vrajă, într-o clipă, „corporeitatea” (*Leibhaftigkeit*) fantomelor pentru a reuși să ți le reîncorporezi vii. O astfel de magie a imediatității ce ar reda viață spectrelor prin simpla trecere de la corpul exterior la corpul interior, de la obiectiv la subiectiv, prin simpla auto-afecție a lui „Eu-Mie”, „creator și posesor” al propriilor gînduri, iată ce pare a recomanda Stirner. În certitudinea absolută a contactului pur cu el însuși, imediatitatea unui „Eu-Mie” ar fi reușit

190

SPECTRELE LVI MARX

să exorcizeze fantoma privînd-o, de acum înainte, de orice interstițiu, de orice adăpost, de orice spațiere propice obsesiei care bîntuie. Ceea ce seamănă cu o *epokhe*, cu o reducție fenomenologică a fantomei, pe care Marx o critică, însă, ca pe o reducție fenomenologică la fantomă (la fenomenalitatea sau la fantasma unei fantome). Reducția ca subiectivare a formei corporale a fantomei externe nu este decît o supra-idealizare și o spectralizare suplimentară. Marx îl citează și îl comentează pe Stirner:

„Așa cum Eu Mă descopăr (*Ich Mich finde*) (trebuie citit: «adolescentul se descoperă») «în spatele lucrurilor (*Dinge*), ca *spirit* (*Geist*), în același fel, în mod necesar, Eu Mă descopăr mai tîrziu» (citiți: *omul Se descoperă*) «în spatele gîndurilor (*Gedanken*) ca și creator și posesor al lor (*als ihr Schopfer und Eigner*). În vremea spiritelor (*In der Geisterzeit*), gîndurile, născute totuși din creierul Meu, Mă

depășeau pe Mine însumi» (îl depășeau pe adolescent) «asemeni unor halucinații (ivie *Fieberphantasien*), ele pluteau în jurul Meu și Mă tulburau, puteri înspăimântătoare. Gîndurile luaseră o formă corporală (*leibhaftig*); erau niște fantome (*Gesperster*), cum ar fi Dumnezeu, împăratul, papa, patria etc. Dacă le distrug forma corporală (*Leibhaftigkeit*), le reintegrez în corpul Meu și spun : Eu singur dețin o formă corporală (*zerstore Ich ihre Leibhaftigkeit, so nehme Ich sie in die Meinige zurück und sage: Ich allein bin leibhaftig*). Din acest moment, Eu iau în stăpînire lumea ca fiind ceea ce este pentru Mine, ca fiind a Mea, proprietatea Mea: raportez totul la Mine însumi (*Und nun nehme Ich die Welt als das, was sie Mir ist, als die Meinige, als Mein Eigen-tum : Ich beziehe Alles auf Mich.*)»¹.

În istoria a ceea ce se spune aici, în această fabuloasă reconstrucție ce procedează, deseori, prin simplă numire, mulțu- <, mindu-se cu înlocuirea unor „nume proprii” cu niște „nume pompoase”², Marx denunță un surplus de halucinație și o capitalizare a fantomei: ceea ce este cu adevărat (*wirklich*) distrus sînt numai niște reprezentări în forma lor de reprezentare (*Vorstellung*). Adolescentul poate foarte bine să-si distrugă halucinațiile sau să distrugă aparența fantomatică a corpurilor -

1. *Ibidem*, p. 147.

2. *Ibidem*, p. 153.

APARIȚIA INAPARENTULUI

191

acelea ale împăratului, Statului, Patriei. El nu le distruge, de fapt, în mod efectiv (*wirklich*). Iar dacă încetează să se mai raporteze la aceste realități prin intermediul protezelor proprii sale reprezentări și al „lunetelor imaginației sale” (*durch die Brille seiner Phantasie*), dacă încetează să mai transforme aceste realități în obiecte, în obiecte ale intuiției teoretice, adică în spectacol, el va trebui, atunci, să țină seama de „structura practică” a lumii. A muncii, a producției, a efectuației, a tehnicilor. Numai această practicitate, numai această efectivitate (munca, *Wirken* sau *Wirkung* a[l] acestei *Wirklichkeit*) oate să dovedească o carne pur imaginară sau spectrală *phantastische [...]* *gespenstige Leibhaftigkeit*).

Marx pare a-i atrage atenția lui Stirner: dacă vrei să conjurați cu adevărat fantomele, credeți-mă, vă conjur, conversia egologică nu-i de ajuns, nici schimbarea direcției unei priviri, nici o punere între paranteze, nici reducția fenomenologică, trebuie să se muncească - practic, efectiv. Trebuie gîndită munca, și muncit în acest scop. Este nevoie de muncă și trebuie să se țină seama de realitate ca efectivitate practică, împăratul sau papa *reali* nu pot fi izgoniți dintr-o dată, prin simpla exorcizare sau escamotare doar a formei-/tmtomă a corpului lor. Marx este cît se poate de ferm: cînd distrugi un corp fantomatic, rămîne corpul real. Cînd dispăre corpul *fantomal* (*die gespenstige Leibhaftigkeit*) al împăratului, nu corpul ca atare dispăre, ci doar fenomenalitatea, fantomalitatea sa (*Gespen-Klerhaftigkeit*). Împăratul este atunci mai real ca oricînd și puterea lui efectivă (*wirkliche Macht*) poate fi măsurată mai bine ca niciodată. Cînd negi sau distrugi forma fantastică și fantomatică (*die phantastische und gespenstige Gestalt*) a patriei, nici măcar nu te-ai atins, încă, de „raporturile efective” (*wirkliche Verhältnisse*) ce o constituie, în reconstrucția sa abstractă a vîrstelor vieții, Stirner nu ne oferă decît o „umbră fantomatică” pe care noi trebuie s-o „confruntăm” cu corpul său dispărut, căci ceea ce el a pierdut în această pretinsă distrugere a spectrelor nu este altceva decît, pur și simplu, propriul său corp, „viața” și „realitatea efectivă” (*Wirklichkeit*). El și-a pierdut corpul din iubire pentru propriul său corp. Căci toată această istorie rămîne comandată de paradoxurile narcisismului și ale travaliului doliului. Totul începe, totul ar trebui să înceapă și să reînceapă, în axiomatizarea stirneriană, cu iubirea pentru

192

SPECTRELE LUI MARX

propriul corp („*wenn* mîn *sich leibhaftig liebgewonnen*”: „cînd ai început să iubești *propriul tău corp*, să te iubești pe tine însuși *in mod carnal*”). Ții, atunci, doliu după fantomele în care ai fost deja expropriat (ideile, gîndurile obiectivate etc.), în care ți-ai pierdut deja corpul și viața.

Travaliului *imediat* al doliului, doliului travaliului, travaliului doliului fără muncă, conversiei imediat narcisice, Marx îi opune un travaliu asupra travaliului doliului capabil să ne elibereze de hiperfantomali-tate: *ego-ul* corpului stirnerian. Această critică nu exclude moartea și nici exproprierea în inima viului, ea ne readuce la ceea ce face întotdeauna diferența dintre travaliul doliului, doliul însuși și narcisismul. Marx nu face decât să determine di-ferența (*differance*) ca practică și întârziere în reapropriere.

Ne-a permis, oare, această întoarcere înapoi să deosebim între niște căi de multe ori foarte apropiate ? În cearta politică pe care Marx i-o caută lui Stirner, aceste căi par a-si răspunde una alteia. Dacă s-ar ține un conciliabul rezervat în exclusivitate inițiaților, el s-ar desfășura în jurul întrebării referitoare la cine va ști să dovedească mai bine spectrul: în ce ritm, pe ce ocolișuri și conform căror stratageme. În timp real, pe loc, sau într-un timp amânat. De ce să spunem, însă, conciliabul ? Pentru că, sub discordanța absolută, infinită, aparent definitivă la care Marx ține mai presus de orice și pe care nu încetează s-o reamintească de parcă nimeni n-ar vrea să-l creadă, se ascunde o proximitate, ba chiar o analogie de temut. Să ne înțelegem: de temut pentru Marx. Și dacă este vorba de un conciliabul, e pentru că polemica e suscitată de o miză comună. Această miză este spectrul. Cu care atît Marx, cît și Stirner vor, în sfîrșit, s-o termine. Aceasta e axioma comună, și ea rămîne în afara discuției. Trebuie luată pielea fantomei, iar pentru asta trebuie să ai fantoma. Iar pentru a o avea, trebuie s-o vezi, s-o situezi, s-o identifici. Trebuie să o posedezi fără să te lași posedat de ea, fără a fi posedat de ea (*besessen* - e titlul unuia dintre rechizitoriile lui Marx: „Posedații”, *Die Besessenen [unreine Geistergeschichte]*). Însă un spectru nu consistă, oare, în măsura, evident, în care poate să consistă, tocmai în faptul de a interzice sau de a brui a astfel de distincție ? În faptul de a consista tocmai într-o astfel de indiscernabilitate ? A poseda un spectru nu înseamnă, oare, a fi posedat de el, a fi posedat

APARIȚIA INAPARENTULUI

193

pur și simplu? Iar a-l captura nu echivalează, oare, cu a fi captivat de el ? Cu toate acestea, Marx pare de acord, în ceea ce privește esențialul, cu Stirner: spectrul trebuie învins, trebuie să i se pună capăt. Dezacordul nu privește decât căile de atingere a acestui scop, soluția optimă. Diferendul cu privire la uciderea fantomelor pare unul de natură metodologică, dar ei nu cunoaște, prin definiție, nici o limită: devine în mod implacabil unul ontologic, etic, politic. Un conciliabul rămîne, totuși, un conciliu schismatic sau eretic, un conciliu secret, o discuție însuflețită. Pe parcursul lui, niște conjurați, uneori niște complotiști, se contrazic, croiesc planuri, își lustruiesc یرmele și schimbă secrete. De acord sau nu în privința strategiei, toți acești oponenți ai umbrei degeaba știu cît se poate de bine că Europa este pe cale să tremure în fața unei anumite fantome, aceea pe care *Manifestul* o desemnează încă de la primul său cuvânt, ei completează și împotriva unei armate de spectre, împotriva spectralității înseși, și cu toții sînt convinși, fără doar și poate, de faptul că este vorba de un război bun și drept. Știm mai bine acum: a fost nevoie de mai mult de un secol pînă să înceapă exhumarea *Ideologiei germane*, pînă să se înceapă scoaterea ei din pămînt și descurcarea, printre firele încîlcite ale rădăcinilor ei, a nodului de complicități și antagonisme dintre Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, Hess, Bauer etc. Treaba a început, dar este departe de a se fi sfîrșit. Iar umbra părintească a lui Hegel nu încetează să revină, intriga se leagă, din nou, de la prima sa reapariție. A-l acuza, în acest complot otrăvit, pe celălalt înseamnă, de fiecare dată, a anunța sau a denunța iminența întoarcerii sale („[...] *ifagain this apparition •••ome* [...]”).

Căci dacă această întoarcere ne-a făcut ceva mai sensibili la violența unei astfel de „logici”, la toate deghizările ei, la toate armele și armurile de neînvins pe care ea le asigură corpului--fantomă, la strategia infinită generată de ea, îl putem, acum, înțelege mai ușor pe

Stirner. Putem înțelege cum și de ce se va fi dedat el unei astfel de spectralizări generale și precipitate, în orice caz, după Marx, Stirner ar fi acceptat, în serie, deghizamentele (*Verkleidungen*) ideii hegeliene. Crezând în ele, acreditându-le în chip dogmatic (*aufTreu und Glauben*), el le va fi luat, astfel, drept lumea însăși, o lume față de care el

194

SPECTRELE LUI MARX

se vedea, atunci, nevoit să se afirme, să iasă în evidență și, pentru asta, să se opună unui non-eu în confruntarea cu care el s-ar reapropria pe sine ca *individ viu* și încarnat (a/s *leib-haftiges Individuum*).

Deseori, într-adevăr, Stirner a fost citit ca un gânditor fichtean. Însă acest Eu, acest *individ viu* ar fi el însuși posedat și invadat de *propriul său spectru*. El ar fi constituit din spectrele cărora le-ar fi, așadar, gazdă și pe care le adună în comunitatea bîntuită a unui singur corp. Eu = fantomă. „Eu sînt” ar însemna, prin urmare, „sînt bîntuit”: sînt bîntuit de mine însumi care sînt (bîntuit de mine însumi care sînt bîntuit de mine însumi care sînt... etc.). Oriunde există Eu, *es spukt*, „există bîntuire” („ca *hanțe*”). (Idiomul lui „*es spukt*” joacă în toate aceste texte, ca și în *Das Unheimliche* al lui Freud, un rol cu totul aparte. Traducerea lui eșuează întotdeauna, din păcate, în încercarea de a reda legătura dintre impersonalitatea sau cvasi-anonimatul unei operații [*spuken*] fără act, fără subiect și fără obiect real și producerea unei figuri, aceea a fantomei [*revenant*] [*der Spuk*]: nu numai „există bîntuire” [„fa *hanțe*”], așa cum am cîștigat să traducem, ci, mai curînd, „există revenire”, „există *revenant*” [„ca *revenante*”], „există spectru” [„ca *spectre*”].) Modul esențial al prezenței la sine a *cogito-ului* ar fi obsesia proprie acestui „*es spukt*”. Este vorba, aici, de *cogito-ul* stirnerian în logica unui rechizitoriu, firește, dar este, oare, această limită de netrecut? Această ipoteză nu ar putea fi extinsă la orice *cogito* ? La *cogito-ul* cartezian, la „eu gîndesc” kantian, la *ego cogito* fenomenologic¹ ? O prezență reală îi este promisă, aici, unui Narcis euharistic. Viul stirnerian, Eul său unic ar fi, într-un cuvînt, vizitat de propria sa apariție. Individul își oferă el însuși sieși propriul „acesta este trupul meu”. Sancho-Stirner și Christos seamănă, de altfel, ca două „ființe de carne” („*beleibte Wesen*”), notează Marx, care nu se mulțumește să atragă neîncetat atenția asupra dimensiunii christiano-hegeliene a întreprinderii, și, deci, să reamintească faptul că orice fenomenologie este fenomenologie a spiritului (să traducem, aici: fenomenologie a spectrului) și că, prin urmare,

1. Cu privire la implicarea straniu murmurată a morții (nu doar a unui „sînt muritor”, ci a unui „sînt mort”) în declararea lui „eu sînt”, îmi permit să trimit la *La Voix et le Phenomene*, PUF, 1967, pp. 98 și urm.

APARIȚIA INAPARENTULUI

195

ea nu poate să își ascundă vocația creștină. El pretinde a analiza și a demonta ceea ce, în ochii lui, este literalmente o „construcție”. Or, pentru a deconstrui ceea ce seamănă cu o edificare speculativă, uneori pur și simplu cu un discurs edificator și cu o formă nouă a cugetării conforme, Marx sugerează că, sub această *asemănare* cu Isus Christos, fantasma stirneriană proiectează o *identificare*, de fapt o unicitate: „Sancho, Christ modern: aceasta este «ideea sa fixă» spre care «tinde», de la bun început, tot acest montaj istoric (*die ganze Geschichts-konstruktion*) (p. 419). Un studiu sistematic ar reuși să scoată, recvent, în evidență: tema hranei, a Cinei de Taină și a cuminecăturii se intersectează cu critica limbajului, a deghizărilor și escamotărilor care constau, totdeauna, în acreditarea naivă a unor puteri discursive (abuzul de etimologie servind drept explicație, jocul cu omonimiile, privilegiul nominației, autonomizarea limbajului etc.¹).

O întrebare se impune atunci, și este vorba de o chestiune de metodă, de o a doua propedeutică (*Anleitung*) la viziunea spiritelor: cum se ajunge la transformarea lumii într-o „fantomă a adevărului” (*in das Gespenst der Wahrheit*)? Și cum ajunge cineva să se transforme pe sine însuși „într-o ființă sanctificată și fantomatică” (*in einen Geheiligten oder Gespen-stigen*) ? Această întrebare critică merge, mai întâi, de la sfântul Max (Stirner) la Szeliga, în cursul unui dialog fictiv. Acesta din urmă vede reproșându-i-se exact ceea ce Marx îi reproșează lui Stirner, și anume faptul de a nu mai trebui să se „mire” că „nu mai află în el însuși decât un spectru” (*in sich „nichts als einen Spuk finde”*). Din clipa în care Szeliga transfigurează obiectul în adevăr, el uită detaliile, tratează obiectul în general, își industrializează afacerea, instalează prima „producție de fantome en gros” (*Erste Gespensterfabrikation im Grossen*). El este convins de faptul cu care Stirner îl amenință și îl acuză: acela de a concepe adevărul ca fantomă (*die Wahrheit als Gespenst*). Dar este exact ceea ce Marx îi reproșează sfântului Max! Este exact ceea ce el se încapățânează să facă repro-ducând această punere în scenă de *poziții* și *opoziții* care va duce la o „serie aritmetică de apoziții” căreia se va preface a-i

1. Cf. *Ideologia germană, op. cit.*, mai ales pp. 181, 489-490 și îndeosebi p. 261.

196

SPECTRELE LUI MARX

admira „metoda dialectică”¹. Disimetrie vertiginoasă: tehnica pentru a avea viziuni, pentru a *vedea* fantome este, în realitate, o tehnică de a *te face văzut de* fantome. *Fantoma, întotdeauna, mă privește. JMetodă de a vedea spirite*: Să te transformi mai întâi în biet diavol îndobitocit, adică să te pui (*sich setzen*) în persoana lui Szeliga, apoi să vorbești cu tine însuși, așa cum sfântul Max îi vorbește aceluiași Szeliga: privește lumea ce Te înconjoară și spune Tu singur dacă nu simți pretutindeni un spirit care Te privește! (*aus Aliem Dich ein Geist anschaut /*)” Urmează-mi privirea, pare a spune spectrul, cu autoritatea imperturbabilă și cu duritatea de piatră a unui Comandor. Să urmăresc această privire. O pierdem imediat din vedere: dispărut, dispărutul, în galeria oglinzilor în care se multiplică. Există nu doar un spirit ce Te privește. Acest spirit, dat fiind că „este” pretutindeni, dat fiind că vine de pretutindeni (*aus Aliem*), proliferează *a priori*, dă loc, privindu-le de loc, unei mulțimi de spectre cărora nici măcar nu li se poate atribui un *punct de vedere*: ele invadează întregul spațiu. Număr e spectrul. Dar pentru a locui chiar și acolo unde nu ești, pentru a bîntui toate locurile în același timp, pentru a fi *atopic* (nebul sau ne-localizabil), nu trebuie numai să vezi de sub vizieră, să vezi fără a fi văzut de cel ce se face văzut (eu, noi), trebuie să și vorbești. Și să auzi voci. Atunci, rumoarea spectrală răsună, invadează întregul spațiu: spiritul „sublimului” și spiritul „nostalgiei” trec toate granițele. „Auzim - citează Marx -, «în ființele umane, vocile a milioane de spirite ce ne vorbesc» (*und man hort «aus den Menschen Millionen Geister reden»*).”² O mișcare de sfredel nemilos antrenează, atunci, o serie de citate pentru a conduce spre *două concluzii*. Marx vrea în același timp să le extragă din textul-martor al lui Stirner și să le utilizeze împotriva acestuia. Ca întotdeauna, pune stăpînire pe arme și le întoarce împotriva celui care se credea unicul lor proprietar. Subliniem aici niște obiecții pe care am putea fi tentați să le adresăm principiului fenomenologic în general. Două concluzii, așadar: 1. Însăși forma fenomenală a lumii e spectrală; 2. *Ego-ul* fenomenologic (Eu, Tu etc.) e un spectru. *Phainesthai* însuși (înainte de determinarea sa în fenomen

1. *Ibidem*, p. 180.

2. *Ibidem*, p. 176.

APARIȚIA INAPARENTULUI

197

sau fantasmă, deci în fantomă) constituie posibilitatea însăși a spectrului, aduce moartea, dă moartea, muncește pentru doliu¹.

Consecință, concatenare, zgomot de lanțuri, procesiune nesfîrșită a formelor fenomenale defilînd, albe și diafane, în inima nopții. Forma de apariție, corpul fenomenal al spiritului, aceasta este definiția spectrului. Fantoma este fenomenul spiritului. Să-l cităm pe Marx care, citîndu-l pe Stirner, vrea să-l forțeze pe acesta să mărturisească faptul că se identifică în mod irezistibil cu adversarul-martor pe care-l citează

pentru a-l face să compară, sărmanul Szeliga. Acesta nu va fi supraviețuit uitării decât sub forma unei figuri lipsite de orice consistență, nu mai vorbește decât prin intermediul unei voci indirecte. Totul se concentrează, așadar, în această locuțiune germană, *es spukt*,

1. Nu vom reduce, firește, nici o clipă conceptul îngust și strict de fantomă sau de *phantasma* la generalitatea lui *phainesthai*. Preocupată de experiența originală a obsesiei care bântuie, o fenomenologie a spectralului ar trebui, într-o bună logică husserliană, să decupeze un câmp cât se poate de bine determinat, și relativ derivat, în interiorul unei discipline regionale (o fenomenologie a imaginii, de exemplu etc.). Fără a contesta, aici, legitimitatea, fecunditatea chiar, a unei astfel de delimitări, nu vom face decât să sugerăm, aici, fără a putea înainta mai mult pe această cale: posibilitatea radicală a întregii spectrali-tăți ar fi de căutat în direcția a ceea ce Husserl identifică, într-un mod atât de surprinzător, dar și atât de puternic, ca o componentă intențională, dar *non-reală*, a trăitului fenomenologic, și anume *noema*. Spre deosebire de ceilalți trei termeni ai celor două corelații (noeză--noemă, *morphe-hyle*), această non-reelitate (*non-reellite*), această incluziune intențională dar *non-reală* a corelatului noematic nu este nici „în” lume, nici „în” conștiință. Ea constituie, însă, tocmai condiția oricărei experiențe, a oricărei obiectivități, a oricărei fenomenalități, adică a oricărei corelații noetico-noematice - originară sau modificată. Ea nu mai este regională. Fără incluziunea non-reală a acestei componente intenționale (incluziune inclusivă și non-inclusivă, deci: noema este inclusă fără, însă, a face parte), nu am putea vorbi de nici o manifestare, de nici o fenomenalitate în general (acest a-fi-pentru--o-conștiință, acest fapt-de-a-apărea ce apare care nu este nici conștiința, nici ființarea ce îi apare acesteia). O astfel de „ireelitate” („*irreellite*”), independența ei și în raport cu lumea, și în raport cu țesătura *reală* a subiectivității egologice nu constituie, oare, însuși locul apariției, posibilitatea esențială, generală, non-regională a spectralului ? Nu este ea tocmai ceea ce înscrie posibilitatea celui alt și a doliului în însăși fenomenalitatea fenomenului?

198

SPECTRELE LUI MARX

pe care traducerile franceze se văd nevoite s-o ocolească. Ar trebui să spunem: *ga hanțe, ga revenante, ga spectre*, există fantomă acolo, miroase a mort-viu - castel, spiritism, știință ocultă, roman negru, obscurantism, atmosferă de amenințare sau de iminență anonimă. Subiectul care bântuie nu este identificabil, nu se poate vedea, localiza, opri nici o formă, nu se poate decide între halucinație și percepție, există doar deplasări, te simți privit de ceva ce nu vezi:

„Ajunși la acest stadiu [unde se strigă prin intermediul a milioane de spirite, *aus des Menschen Millionen reden*], putem striga o dată cu Stirner: «Da, lumea întreagă e populată cu fantome (Ja, *es spukt in der Ganzen Welt*)». În acest moment, «e foarte ușor să mergem mai departe» (p. 93), și să strigăm: «Populată numai? Nu, lumea însăși e un spectru (*Nur in ihr? Nein, sie selber spukt*)». (Spuneți da, da sau nu, nu, e de-ajuns. Restul nu servește la nimic, e o tranziție logică.) «Acestea sînt diversele forme fenomenale pe care le acoperă un spirit, acesta e un spectru (*sie ist der wandelnde Scheinleib eines Geistes, sie ist ein Spuk*).» După aceea, «privește» fără teamă «în jurul Tău sau ațintește-Ți privirea către orizont, o lume de spectre Te înconjoară... Vezi spirite ([...] *in die Nähe oder in die Ferne, Dich umgibt eine gespenstige Welt* [...] *Du siehst Geister*)». [...] Și atunci «nu Te vei mira», așa cum ești, ajuns pe culmea szeligalității, să descoperi cu acest prilej că «spiritul Tău este și el un spectru care-Ți locuiește corpul (*Dein Geist in Deinem Leibe spukt*)», că Tu însuși ești o fantomă (*Du selbst ein Gespenst bist*) «ce așteaptă cu nerăbdare mîntuirea sa, adică un spirit». Această descoperire îți îngăduie acum să vezi «spirite» și «fantome» în «toți» oamenii, și astfel viziunea spiritelor va fi «atins | țelul ultim pe care și-1 propusese » (pp. 46-47). Baza acestei metode se află în Hegel: *Istoria Filozofiei*, III, pp. 124-125 (printre altele), dar aici ea este exprimată cu mult mai multă corectitudine" *.

Acest pasaj va fi clarificat, printre altele, diferența dintre spectru și spirit. Este o di-ferență (*difference*). Spectrul nu este doar apariția carnală a spiritului, corpul fenomenal al acestuia, viața sa decăzută și vinovată, ci și așteptarea nerăbdătoare și nostalgică a unei mîntuiri, adică, o dată în plus, a

unui spirit ([...] *auf Erlosung harrt, nämlich ein Geist* [...]). Fantoma va fi fiind spiritul amînat, promisiunea sau calcularea unei răscumpărări. Ce este această di-ferență ? Totul sau nimic. Trebuie s-o introducem în socotelile noastre, dar ea dejoacă tot ce este calcul, interes¹ și capital. Tranziție între două momente ale spiritului, fantoma nu face decît să treacă. Stirner ia „în serios” - notează Marx, citîndu-l - această trecere a „spiritelor” (la plural), care sînt niște „copii ai spiritului”, la singular (*Sankt Max macht jetzt Ernst mit den „Geistern”, welche die „Kinder des Geistes sind”*). El „își imaginează”, cel puțin, această fantomalitate a tuturor lucrurilor (*Gespenster-haftigkeit Aller*). El se mulțumește doar să dea nume la toată această progenitură, la toți acești copii al căror sex nu este niciodată determinat, nici de către Max, nici de către Marx (totul, însă, lasă să se creadă că sînt frați ai aceluiași Fiu, deci fii ai aceluiași Tată, prin medierea aceluiași Sfînt Duh). Magie incantatorie a onomasticii și a denumirilor controlate. Numele sînt noi, conceptele au îmbătrînit, se tîrăsc în urma unei singure idei: ideea că oamenii *reprezintă*, tocmai sub niște denumiri noi, concepte generale, întreaga controversă privește aici, bineînțeles, statutul generalității conceptuale și al tratamentului nepotrivit la care, în opinia lui Marx, Stirner o supune, fanto-malizînd-o. Acești „reprezentanți” (*Repräsentanten*) care sînt oamenii prezintă sau reprezintă generalitatea conceptelor „în stare neagră” (*im negerhaften Zustande*). Perfid, bifid, cuvîntul „negru” dă o dublă lovitură. Pe de o parte, el denunță confuzia în care Stirner menține conceptul, mai exact *prezentarea* conceptului, felul în care conceptele „intră în scenă”, în intuiție: indeterminarea omogenului, în elementul sumbru al unei obscurități nocturne. „Starea neagră” este, așadar, și - un august ascendent o spusese foarte recent - noaptea în care toate vacile sînt negre. Insinuarea lui Marx impune o stratagemă clasică: atunci cînd acuzi pe cineva că este prea generos cu generalitatea și, în plus, prea ocupat, în penumbră, cu fantoma, încerci să conchizi că este vorba de un delict de obscurantism, și chiar de ocultism. Iată, se spune atunci, cineva care mai continuă să creadă în fantome: nu se poate să nu creadă, din moment ce consumă atîta energie ca să scape de ele!

1. în limba franceză *interet* are sensul de „interes”, dar și de „dobîndă” (n.t.).

200

SPECTRELE LUI MARX

în numele Luminilor Rațiunii, are loc, atunci, o condamnare a tot ce este *obscuritate* în prezentarea conceptului general: „starea neagră” egal obscurantism plus ocultism, mister plus misticism și mistificare. Negrul nu este niciodată departe de obscur și de ocult. Spiritualismul nu e decît un spiritism. Pe de altă parte, însă, „starea neagră” ar putea face semn în direcția aservirii acestor pseudo-concepte lipsite de orice autonomie. Nu li se recunoaște nici o necesitate internă. Căci ele lucrează doar ca niște *obiecte* în slujba oamenilor, *pentru* oameni: „Aceste concepte generale încep prin a se prezenta aici în stare neagră, adică în calitate de spirite obiective, de obiecte pentru oameni (*als objektive, den Menschen gegenständliche Geister*), si, în acest stadiu, se numesc fantome sau — *spectre (revenants)* \ (*und heissen auf dieser Stufe Gespenster oder - Spuk*)”¹.

Dacă fantoma se diseminează peste tot, problema devine angoasantă: de unde trebuie să *înceapă* numărarea progeniturii ? încă o chestiune de cap. Pe cine să pui în frunte dintre toți cei care îți umblă prin cap ? (*Mensch, es spukt in Deinen Kopf*!) În fruntea procesiunii vine capitalul, reprezentarea capitală, Fiul cel mare: Omul. Arhi-spectrul, cel prin care se începe și se comandă totul, fantoma capitală (*das Haupt-gespenst*) este, în primul rînd, Omul însuși, cu O mare (*Das Hauptgespenst ist natürlich «der Mensch» selbst*). Dar dacă oamenii nu există, conform acestei

logici, decît ca reprezentanți (*Repräsentanten*) ai unei generalități abstracte, ai unei esențe, ai unui concept sau ai unui spirit, ai unei sacralități sau ai unei alterități străine (*Fremden*), înseamnă că ei nu sînt prezenți unii pentru alții decît în mod fantomatic, ca niște spectre (*nur als gespenstige, Gespenster fur einander vorhan-den sind*)². Umanitatea nu este decît o colecție sau o serie de fantome. Aplicare docilă a unei logici hegeliene ? Recitare aplicată a *Fenomenologiei spiritului* l Marx sugerează acest lucru și se amuză făcînd să defileze în procesiune, în teorie, tocmai parada acestor spectre. Cu o ironie de pamfletar fericit și cu o complezență puțin nervoasă, muncită, desigur, în corpul ei,

1. *Ibidem*, p. 181. Atunci cînd *Ideologia germană* reamintește originea hegeliană a filozofiei istoriei așa cum este ea practică de Stirner, se insistă și asupra altei tematici a negrului, aceea pentru care „Negritudinea (*die Negerhaftigkeit*) este «copilul»" (pp. 194 și urm.).

2. *Ibidem*, p. 181.

APARIȚIA INAPARENTULUI

201

de o denegare compulsivă, el se preface că numără spectrele pe degete. Căci se întîmplă să fie, culmea, tocmai zece. Marx numai dă impresia că le numără, se preface a enumera, căci știe foarte bine că aici nu se poate număra. Vrea, tocmai, să facă demonstrația nenumărabilului. Aceste simulacre de identitate sînt clasificate conform unei logici care nu uită nimic ce ar putea să-l înfunde pe adversar. Se practică în același timp încastrarea ansamblurilor și serializarea discretă și aranjată (după rang: *der Reihe nach*) a singularităților spectrale. Nu există, fără îndoială, pînă la urmă, decît o singură fantomă, o fantomă a fantomelor, și ea nu este decît un concept, nici măcar un concept, obscura, „neagra” prezentare a unui concept mai amplu și mai cuprinzător decît toate celelalte, ba chiar doar un nume, o metonimie ce se pretează la toate substituirile posibile (partea pentru întregul pe care, atunci, îl debordează, efectul pentru cauza a cărei cauză este, la rîndul său etc.). Nominalism, conceptualism, realism, toate acestea puse în derută de Lucrul sau Alucrul numit fantomă. Ordinea taxonomică devine mult prea facilă, în același timp arbitrară și imposibilă : fantoma nu poate fi nici clasificată, nici numărată, este numărul însuși, e în număr, de nenumărat precum numărul, nu se poate conta pe ea sau cu ea. Există doar una, și deja este prea mult. Proliferează, nu mai putem să-i numărăm urmașii, suplimentele sau plusvalorile (aceeași figură asocia, în limba greacă - Platon știa cîte ceva despre asta -, odrasla părintelui și dobînda capitalului sau a Bunului¹). Căci fantoma singulară, fantoma generatoare a acestei multiplicități incalculabile, arhi-spectrul este un tată sau e capitalul. Aceste două corpuri abstracte sînt, ambele, vizibile-invizibile. Apariții fără de persoană, fără nimeni. Ceea ce nu interzice cîtuși de puțin speculația, dimpotrivă chiar. Și nici dorința de a număra ceea ce nu se numără. Dorința aritmetică își află, din contră, aici principalul imbold, și chiar originea însăși. La fel, dorința de a clasifica. Ca și compulsiunea ierarhizantă, care nu împiedică deloc, pe de altă parte, așezarea fantomelor în linie dreaptă, pe orizontală, ca tot atîtea concepte egale în drepturi și gata să se miște pe un teren plat. Acestea sînt etichetate, li se coase o cifră pe corp ca și cum ar juca într-o echipă de fotbal în

1. Platon, *Republica*, 555 e.

202

SPECTRELE LUI MARX

seara unei mari finale, sub reflectoare, de la Fantoma nr. 1 la Fantoma nr. 10. Nu ar lipsi decît una, se pune întrebarea care anume.

Vom număra, acum, spectrele. Pe degetele lui Marx. Nu putem, însă, să nu ne întrebăm, o dată în plus, în deschiderea acestei scene fabuloase. De ce atîta îndîrjire? De ce această vîinare a fantomei? De unde toată această furie a lui Marx? De ce îl hărțuiește el pe Stirner cu o ironie atît de irezistibilă ? Ai impresia, atît de insistentă și de redundantă pare această critică, deopotrivă scînteietoare și greoaie, că Marx ar putea să nu se mai oprească niciodată

să-și lanseze săgețile și să rănească de moarte. Că ar putea să nu-și mai părăsească în veci victima. Se leagă de ea într-un mod care dă de gîndit. E captivat *de* propria sa pradă. Îndîrjirea unui vînător constă în a dispune o momeală, un fals animal, o iluzie de animal - aici, corpul viu, fără viață, al unei fantome - pentru a-si înșela prada. Am un sentiment al meu în această privință (insist: un *sentiment*, sentimentul *meu*, și nu am nici un motiv să contest că el se proiectează în mod necesar asupra scenei pe care o interpretez: „teza” mea, ipoteza sau ipostaza mea este tocmai aceea că nu este posibil să eviți această precipitare, fiecare citind, gîndind, acționînd și scriind cu fantomele *sale*, chiar și atunci cînd se ia de fantomele celui alt). Sentimentul meu, așadar, este că Marx își face singur frică, se îndîrjește *singur* împotriva cuiva care nu este departe de a-i semăna leî: un frate, un dublu, o imagine diabolică, prin urmare. Un soi de fantomă a lui însuși. Pe care ar vrea s-o îndepărteze, s-o distingă de el: *să si-o opună*. A recunoscut pe cineva care, asemenea lui, pare obsedat de spectre, de figura spectrului și de numele sale, pline de consonanțe și de referințe tulburătoare (*Geist, Gespenst*). Asediat, el însuși, de același și de un altul, de același care este, de fiecare dată, altul, căci tocmai identitatea unei fantome este „problema” (*problema* : în același timp întrebare, sarcină, program și scut, armură apotropaică: armură contra armură, coif fascinat de alt coif, duel sub vizieră). Descriu, așadar, acest sentiment: al unui Marx obsedat, bîn-tuit, posedat *ca și* Stirner, și poate chiar mai mult decît el, ceea ce este încă și mai greu de îndurat. Or, Stirner a vorbit despre toate acestea *înaintea lui*, și din abundență, ceea ce este încă și mai intolerabil, în sensul pe care vînătoarea îl dă, uneori,

APARIȚIA INAPARENTULUI

203

acestui cuvînt, el i-a *furat* spectrele lui Marx. A încercat toate exorcismele posibile, și cu cîtă elocvență, cu cîtă jubilație, cu cîtă plăcere! A îndrăgit atît de mult cuvintele exorcismului! Căci cuvintele astea aduc întotdeauna înapoi, fac să revină, convoacă fantoma (*revenant*) pe care-o conjură. Vino să te vînez! Auzi ? Te vînez. Te urmăresc. Alerg după tine ca să te gonesc de aici. N-am să-ți dau pace. Și fantoma nu-și lasă prada, adică pe cel ce-o vînează. A înțeles pe loc că nu e vînată decît de dragul vînătorii. Cerc specular, vînam ca să vînam, izgonim, pornim pe urmele cuiva pentru a-l face să fugă, dar nu-l facem să fugă, nu-l îndepărtăm, nu-l expulzăm decît tocmai pentru a continua să îl căutăm și a rămîne pe urmele lui. Vînam pe cineva, îl izgonim, îl excludem sau îl refulăm. Dar numai pentru a-l vîna, a-l seduce, a pune mîna pe el, deci pentru a-l păstra la îndemînă. îl expediem cît mai departe pentru a ne petrece viața, un *timp cît mai lung* posibil, ca să ne apropiem de el. *Timpul cît mai lung* este timpul *acestei vînători de îndepărtare* (așa cum se spune *vînătoare de ceva* sau de altceva, pentru a se desemna atît momeala, cît și prada). Vînătoarea de îndepărtare nu poate decît să halucineze, spuneți: să dorească, dacă vreți, sau să amîne proximitatea: momeală și pradă.

N-ar trebui să tratăm această logică și această topologie a *vînătorii paradoxale* (a cărei figură, încă dinainte de Platon, va fi străbătut întreaga istorie a filozofiei, mai exact a anchetei sau a inchiziției ontologice) ca pe un ornament retoric atunci cînd citim *Manifestul Partidului Comunist*: cele dinții fraze ale sale asociază, așa cum am văzut, în chip imediat, figura obsesiei care bîntuie cu aceea a vînătorii. Este însăși experiența conjurației. Conjurația se face simțită din toate părțile, în tabăra puterilor vechii Europe (care duc o „sfîntă vînătoare” împotriva spectrului comunist), dar și în tabăra opusă, în care deopotrivă se vînează. Din acest punct de vedere, doi mari vînători, Marx și Stirner, sînt, în principiu,

conjurații aceleiași conjurații, însă cel dintâi îl acuză pe al doilea că a trădat și că se află în serviciul adversarului, Europa creștină, într-un cuvânt. Cel dintâi îl urăște pe al doilea pentru faptul de a fi fost cel dintâi care a așezat spectrul, fie și pentru a-l expulza, în centrul sistemului, logicii și retoricii sale. Nu este inadmisibil ? îl urăște, vrea să nu vrea același lucru cu el, și acesta nici nu este un lucru: fantoma. Asemenea lui, și asemenea

204

SPECTRELE LUI MARX

APARIȚIA INAPARENTULUI

205

tuturor celor ocupați de spectre, el nu le adăpostește decît pentru a le izgoni. De cum e vorba de spectru, ospitalitatea și excluziunea merg mîna în mîna. Nu sîntem ocupați de fantome decît ocupați fiind cu exorcizarea lor, cu darea lor afară. Iată ce au în comun Marx și Stirner: nimic altceva decît această vînătoare de fantome, această vînare a fantomei, însă nimic altceva decît acest nimic cu totul singular ce rămîne o fantomă. Cu toate acestea, să nu uităm: spre deosebire de spirit, de pildă, sau de idee, sau, într-un cuvînt, de gîndire, acest nimic este un nimic ce *capătă corp*. Și dat fiind că cei doi adversari vor să conjure acest corp, nimic nu va putea îndepărta dintre ei, din acest punct de vedere, o asemănare prin definiție tulburătoare. Criticile deconstructive pe care Marx le va adresa „construcțiilor istorice” și „montajelor” stirneriene riscă să-i revină asemenea unui *bumerang*. De unde îndîrjirea fără sfîrșit. Fără sfîrșit pentru că se întreține *din ea însăși*. El vrea să clasifice și nu poate decît să vîneze. Îndîrjirea se îndîrjește, sugeram noi, împotriva unui soi de dublu, de frate. Amîndoi iubesc viața, ceea ce este întotdeauna de înțeles, dar niciodată nu este de la sine înțeles pentru niște ființe finite: ei știu că viața nu merge fără moarte, și că moartea nu este dincolo, în afara vieții - asta, desigur, doar dacă acest dincolo nu este înscris înăuntru, în esența viului, împărtășesc amîn-doi, aparent ca mine și ca tine, o preferință necondiționată pentru corpul viu. Dar tocmai din această cauză ei poartă un război fără sfîrșit împotriva a tot ceea ce îl reprezintă, care nu este el, dar care revine, trimite la el: proteza și delegația, repetiția, di-ferența (*difference*). Eul viu este auto-imun, dar ei nu vor să știe. Pentru a-și proteja viața, pentru a se constitui într-un unic eu viu, pentru a se putea raporta, ca același, la el însuși, el este cu necesitate împins să-l primească pe celălalt înlăuntrul său (di-ferența [*difference*] dispozitivului tehnic, iterabilitatea, non-unicitatea, proteza, imaginea de sinteză, simulacrul, și totul începe cu limbajul, înaintea lui, tot atîtea figuri ale morții), el trebuie, așadar, să dirijeze în același timp *pentru el însuși și împotriva lui însuși* dispozitivele imuni-tare destinate, aparent, non-eului, inamicului, opusului, adversarului. Marx se dorește un mai bun expert (un mai bun „savant”, un mai bun „*scholar*” în fantome), el îi spune, în sinteză, sfîntului Max, să ne amintim: mă pricep mai bine ca tine la spectre; fantoma mă privește pe mine, dacă vrei să

salvezi viața și să conjuri mortul-viu nu trebuie să procedezi imediat, abstract, egologic, fantasmatic, prin verb, prin actul de limbaj al unui *phantasmagoreuein*, trebuie să treci prin proba laborioasă a ocolului, trebuie să traversezi și să *lucrezi* structurile *practice*, mediațiile solide ale efectivității reale, „empirice” etc. Dacă nu, n-ai reușit să conjuri decît fantomali-tatea corpului, nu corpul însuși al fantomei, adică realitatea Statului, a împăratului, a Națiunii, a Patriei etc. Firește, însă, că, pe perioada acestui ocol, va trebui să accepți să ții seama de corpul autonom, relativ autonom, al realității fantomatice.

Îndîrjindu-se pe sine împotriva acestui dublu grăbit s-o termine, și, prin urmare, cu atît mai inconsistent, Marx riscă tot timpul să se ia, astfel, de propria-i fantomă: un spectru deopotrivă speculativ și specular. Acest risc nu face decît să-l enerveze, și se vede nevoit să multiplice la nesfîrșit trăsăturile, atît ca trăsături distinctive, cît și ca săgeți polemice. Și nu va sfîrși niciodată,

dar o face tocmai pentru a o sfîrși, tocmai pentru a-si încheia socotelile face el, așadar, socoteli. El numără fantomele celui alt. Sînt zece. în sfîrșit, la zece se oprește. Să fie, cumva, numai pentru a putea să numere pe degete? Operație manuală în vederea unui manual? Dar ce face, oare, aici, oarecum „pe sub mînă”, ar spune probabil Patrice Loraux, mînă lui Marx¹? De ce zece?

1. Dat fiind că încercăm aici să re-afirmăm moștenirea lui Marx acor-dînd-o sau pliind-o la o gîndire a spectralului care să țină seama, în special în perceperea politică a lucrului public și a spațiului său (mai mult sau mai puțin nou), de o ireductibilă *virtualitate* (spațiu virtual, obiect virtual, imagine de sinteză, simulacru spectral, di-ferență [*differance*] tele-tehnologică, *idealiterabilitate*, urmă mai presus de prezență și de absență etc.), va trebui să acordăm o mare importanță celor spuse de Patrice Loraux însuși, într-o cît se poate de fericită formulare, cu privire la „scrisul lui Marx” ca „imagine de sinteză” și „obiect virtual”. Este vorba de un discurs marxist ce „nu accede, așadar, prin el însuși la pragul lizibilității”. Scrisul nu rămîne sub „mînă lui Marx”, la îndemîna corpului său ce „se bucură să-l rețină” (dar și, am spune noi, să *nu-l* rețină, și totul începe cu această altă plăcere, totuși aceeași). Loraux precizează: „După părerea noastră, editorii fabrică un cu totul alt obiect: textul lui Marx, produs al unei *manipulări* sofistice care trebuie să furnizeze cititorului o *imagine de sinteză* a scrisului lui Marx, căci acesta din urmă nu este decît un *obiect virtual*, pe care nimeni nu-l ține *în mînă*” (*op. cit.*, pp. 21-22; sublinierile îmi aparțin).

206

SPECTRELE LUI MARX

APARIȚIA INAPARENTULUI

207

în întreaga *Ideologie germană* ar putea fi citită - dar, în ceea ce ne privește, nu vom face acest lucru aici - o glosă ineputabilă a acestei table a fantomelor. Căci textul acesta poate fi considerat astfel: drept o tablă, o Tablă a legii în zece timpi, spectrul unui decalog și un decalog al spectrelor. Noua tablă se prezintă tot ca un tabel, ca o tabularizare ironică, o taxonomie fictivă sau o statistică a fantomelor (*revenants*). O tablă a categoriilor obiectului sau ființării ca spectru în general. Cu toate acestea, însă, în pofida staticii convenabile expunerii unui tabel, acesta nu cunoaște repausul nici unei stabilități. Acest tablou al spiritelor se mișcă asemenea unei mese turnante, începe să danseze sub ochii noștri, asemenea unei „table” din *Capitalul*, o vom vedea imediat mișcîndu-se, în momentul cînd devenirea-marfă a ei va deschide dimensiunea secretului, a misticii și a fetișismului. Căci în această listă a fantomelor (*revenants*), în această nouă tablă ale cărei categorii capitale devin capete de acuzare, conceptele nu se disting. Ele nu se adaugă unele altora, ci își țin unele altora locul pentru a trece, rînd pe rînd, unele-n altele, fiecare din ele figurînd o turnură a celui alt. Nu putem, aici, să citim *Ideologia germană*, care nu este, în fond, decît expunerea dezvoltată a acestei table. Fără măcar să cităm - trimițînd la ele pe cititorul curios - ironiile exclamative cu care Marx ține să însoțească fiecare dintre cele zece apariții, ne vom limita la cîteva remarci cu privire la o trăsătură distinctivă sau alta. Dacă în „pura istorie de spirite” (*reine Geistergeschichte*) Marx numărase „zece teze”, iată că, după cîteva pagini, în „impura istorie a spiritelor”, el pleacă de la zece fantome (*revenants*):

Gespenst nr. 1 (Fantoma nr. 1): ființa supremă (*das hochste Wesen*), Dumnezeu. Nu pierdem nici măcar un minut ca să vorbim despre această „incredibilă credință”, notează Marx. Nici Stirner, nici Marx nu se opresc, de altfel, asupra esenței faptului de a crede, în cazul de față, a credinței prin excelență, care nu poate să creadă, vreodată, decît în ceea ce este incredibil, și care nu ar fi ceea ce este fără aceasta, mai presus de orice „dovadă a existenței lui Dumnezeu”.

Gespenst nr. 2: ființa sau esența (*Das Wesen*). [Aparent, coborîm: de la cel mai înalt, *das hochste Wesen*, la cel mai

puțin înalt, das *Wesen* pur și simplu. Problemă foarte veche, de la Aristotel cel puțin. Ierarhie descendentă, de la teologie la ontologie. Să fie, însă, chiar atât de simplu? *Wesen* rămîne, vom vedea, conceptul comun și firul conducător al acestei clasificări ce rămîne, prin urmare, în mod esențial ontologică, de fapt onto-teologică¹.]

1. Ar trebui, desigur - sarcină necesară și pasionantă -, să-l citim pe Stirner dincolo de extrasele pe care *Ideologia germană* le decupează (din belșug, e adevărat), supunîndu-ne, cel mai adesea, torsionii satirice. Ar mai trebui, de asemenea, să reconstituim, traversînd textul lui Stirner, o tradiție sau o genealogie a acestei tematici a fantomei în secolul al XIX-lea, cel puțin, de la Kant (nu doar acela care se interesa de Swedenborg, ci și gînditorul imaginației transcendente și deci al tuturor terților conceptuali pe care fantastica îi introduce între sensibil și inteligibil, tot atîtea locuri propice spectralității) și pînă la Schopenhauer din *Eseul despre fantome* (*Versuch iiber Geistersehen und was damit zusammenhängt*, 1851), la Nietzsche, care cunoștea indirect textele lui Stirner și l-a sfătuit pe Baumgartner, în 1874, să le citească, și la Mallarmé, a cărui operă veghează lîngă o „fantomă albă asemenea unei pagini încă nescrise” (*Mimică*). O astfel de reconstituire depășind, aici, limitele intenției noastre, să cităm, măcar, cîteva pasaje din *Unicul și proprietatea sa* : „Romanticii au resimțit cît se poate de bine atingerea adusă credinței înseși în Dumnezeu reprezentată de abandonarea credinței în spirite și fantome, și au încercat să lupte cu urmările ei fatale nu doar prin reînvierea unei lumi fabuloase, ci mai cu seamă «deschizînd porțile unei lumi superioare» prin intermediul somnambulilor lor, al clarvăzătoarelor lui Prevorst etc. Credincioșii și Părinții Bisericii nu se îndoiau cîtuși de puțin de faptul că distrugerea credinței în fantome însemna și ruinarea temeliiilor religiei, care era lăsată, astfel, în aer, desprinsă de solul ei hrănitor. Cine nu mai crede în fantome nu mai are decît, să-și împingă necredința pînă la ultima consecință pentru a-și da seama că nici o ființă anume nu se ascunde îndărătul lucrurilor, nici o fantomă sau - ceea ce înseamnă, dacă luăm cuvîntul în accepția sa naivă, același lucru - nici un «spirit»” (*Unicul și proprietatea sa*, trad. fr. P. Gallissaire și A. Sauge, Bibliotheque l'Âge d'Homme, 1972, p. 107). Și, sub titlul „Spectrul”: „Cu fantomele, Noi pătrundem în împărăția spiritelor, a *ființelor*. Ceea ce bîntuie universul, văzîndu-si de tainele și de activitățile sale insesizabile, e spectrul misterios pe care Noi îl numim Ființa supremă. Vreme de veacuri, oamenii și-au stabilit ca misiune să-i cunoască fondul, să-l *conceapă*, să-i descopere *realitatea* (să dovedească «existența lui Dumnezeu»); la o astfel de îngrozitoare, imposibilă și interminabilă muncă de Danaide s-au încăpățînat ei, voind să preschimbe un spectru în ne-spectru, irealul în real, *spiritul* într-o persoană totală, în *carne* și *oase*. Așa au căutat ei «lucrul în sine», îndărătul lumii existente, îndărătul *lucrului*, *ne-lucrul*” (p. 112).

208

SPECTRELE LUI MARX

Gespenst nr. 3: zădărnicia lumii. Nimic de spus despre asta, notează Marx, cel mult că acest punct e făcut pentru a se putea trece la ceea ce urmează, pentru a se face legătura „facil”, „ușor”, *leicht*, cu ceea ce urmează. Și ce poate să fie, într-adevăr, mai ușor, mai van, mai inexistent (aici, nici urmă de *Wesen*) decît, tocmai, umbra și zădărnicia unei fantome? Zădărnicia lumii, așadar, atât cît să se poată trece la ceea ce urmează, și anume :

Gespenst nr. 4: ființele bune și cele rele (die guten und bosen Wesen). *Das Wesen* revine, dar, notează Marx, Marx nu spune nimic despre ea, chiar dacă sînt atîtea de spus. E doar pentru a face legătura cu ceea ce urmează, și anume:

Gespenst nr. 5: ființa și împărăția ei (das Wesen und sein Reich). Este cea dinții determinare a ființei. Aceasta posedă o împărăție, de unde și metamorfoza ei (*Verwandlung*) într-o pluralitate de ființe. Iată cea dinții naștere a pluralului, nașterea însăși, originea numărului și a progeniturii. Firește, cuvîntul „împărăție” transferă deja tabla poruncilor sau tabla categoriilor ființei pe pămînt evanghelic.

Gespenst nr. 6: ființele, așadar (die Wesen): am trecut la plural, la proliferarea progeniturii, de la 5 la 6, prin metamorfoză și generație/generare (*generation*) spontană („*dass es* «das Wesen» *ist, worauf es sich flugs in Gespenst Nr. 6: «die Wesen» verivandelt*”).

Gespenst nr. 7: omul-Dumnezeu (der Gottmensch). În fond, în această ierarhie descendentă, reprezintă momentul de conversie sau de reversibilitate (coborîre și ascensiune). Care e, totodată,

și categoria terțului, termenul median sau mediația pentru sinteza idealismului speculativ, *flîna* acestei onto-teologii ca antro-po-teologie a fantomei. Omul-Dumnezeu nu joacă, oare, același rol și în *Fenomenologia spiritului* ? Această jonctură articulatorie situează, totodată, și locul devenirii-carne, momentul privilegiat al încarnării sau al încorporării spectrale. Nu este, așadar, de mirare că Marx, pe urmele lui Max, îi consacră comentariul cel mai lung, cel mai îndrjit, tocmai, și cel mai captivat. Momentul christic și, în el, clipa euharistică nu constituie, oare, hiperbola îndrjirii înseși? Dacă orice spectru,

APARIȚIA INAPARENTULUI

209

așa cum am putut să vedem îndeajuns, se deosebește de spirit printr-o încorporare, grație formei fenomenale a unei cvasi-incar-națiuni, atunci Christos este cel mai spectral dintre spectre. Ne spune ceva despre spectralitatea absolută. Pînă și Stirner ar fi gata să-i recunoască singularitatea acestui privilegiu transcendental. Fără această încarnare, conceptul de încarnare ar mai avea vreun sens, vreo șansă istorică? Isus este în același timp cea mai mare și cea mai „de neînțeles dintre fantome” (*unbegreiflichste Gespenst*). Marx insistă:

„Stirner poate să spună despre el că «a avut un corp» (*dass er «beleibt» gewesen ist*). Dacă sfîntul Max nu crede în Christos, cel puțin crede în «corpul său real» (an *seinen «wirklichen Leib»*). După Stirner, Christos a adus multe nenorociri în istorie, și sfîntul nostru sentimental ne povestește, cu lacrimi în ochi, despre «martiriul îndurat de cei mai vajnici dintre creștini pentru a-l înțelege». — Da! «Nici o fantomă, înaintea lui, nu a torturat într-atîta sufletele...»¹.

Prin urmare, este cît se poate de ușor de trecut de la el la „ființa oribilă” (*zum grauenhaften Wesen*):

1. *Ideologia germană*, p. 182. Marx recuză, așadar, mirajele onto-teologice creștine a sfîntului Max, care recuză deja mirajele onto-teologiei creștine. Amîndoi se îndrjesc împotriva unor fantome, amîndoi le vînează, le gonesc, si *sînt aceleași*, atîta doar că îndrjirea lui Marx le vînează pe ale celui alt îndrjit, sfîntul Max. Amîndoi, însă, înțeleg să gonească spectrul onto-teologic și trinitar în numele unei ontologii mai exigente, care nu numai că nu mai confundă fantoma (*revenant*) cu ființarea ca și corp viu, în carne și oase, dar nu-1 mai confundă, înainte de toate, cu acea arhi-fantomă în carne și oase care este, așa cum explică atît de bine sfîntul Max, Isus Christos, Dumnezeu făcut Om prin încarnare. Marx și sfîntul Max par a pune în discuție — unii s-ar grăbi să spună : „să deconstruiască” - o fenomenologie onto-teologică și creștină; aceasta, însă, în măsura în care ea nu este ocupată, spun amîndoi, deci locuită, bîntuită decît de fantome (*revenants*). „Deconstrucția” lor se oprește în punctul în care, acestei onto-teologii spectrale, ei îi opun *amîndoi* - fiecare în felul său, însă indiferent de diferențele dintre ei — principiul hiper-fenomenologic al prezenței în carne și oase a persoanei vii, al ființării înseși, al prezenței sale efective și non-fantomatice, al prezenței sale de carne și oase. Programul acestui diferend este interesant, desigur, în sine, dar el are și darul de a ne pune la îndemînă un model virtual pentru atîtea și atîtea dezbateri aflate astăzi în curs. El ne interesează și din acest motiv.

210

SPECTRELE LUI MARX

Gespenst nr. 8: omul. Ne aflăm, aici, cel mai aproape de noi înșine, dar și de tot ce poate fi mai terifiant. Ține de esența fantomei în general să provoace spaima. Este cu atît mai adevărat cînd este vorba de om, de cel mai „*unheimlich*” dintre toate fantomele, cuvînt al lui Stirner pe care traduceri franceze, cel mai adesea, îl ignoră, dar care ne interesează în cel mai înalt grad. Este cuvîntul care descrie obsesia ireductibilă. Familiarul extrem devine tot ce poate fi mai neliniștitor. Un „acasă” economic sau ecologic al *oikos-ului*, apropiatul, familiarul, domesticul, naționalul chiar (*heimlich*) se înspăimîntă de el însuși, își provoacă lui însuși frică. Se simte ocupat, în propriul secret (*Geheimnis*) al lăuntrului său, de extremul străin, de ceea ce este îndepărtat, amenințător. Vom reveni asupra acestor lucruri, cînd va fi să conchidem. Dacă Christos, acest spectru absolut, provoacă frica și face rău, omul care devine acest *Gottmensch* (iar omul nu advine la el însuși, aici, decît printr-o astfel de

devenire) iată că provoacă și mai multă frică pe măsură ce se apropie de noi. Este încă și mai spectral decât spectralul. Omul *se înfricoșează*. Devine spaima pe care o inspiră¹. De aici, contradicțiile ce fac umanismul de nesustănut. Vedem înmugurind aici logica acelei *frici de sine* ce orientează intenția

1. Să-l cităm încă o dată pe Stirner, dincolo de extrasul pe care ni-l oferă Marx:

„Nevoia de a face spectrul sesizabil sau de a realiza *le non-sens* [în franceză în text] a dat naștere unei *fantome în carne și oase*, o fantomă sau un spirit înzestrat cu un corp real, o fantomă corporală. Cât de mult s-au chinuit spiritele cele mai puternice, cele mai geniale ale creștinilor pentru a putea să conceapă această apariție fantasmatică, fără, însă, a reuși vreodată să rezolve contradicția dintre cele două naturi, cea divină și cea umană, adică cea fantastică și cea sensibilă, și să suprimă acest spectru atât de straniu, această himeră monstruoasă! N-a existat vreodată o himeră care să creeze o mai mare angoasă [...]. Abia o dată cu Chistos și-a făcut apariția adevărul conform căruia spiritul sau fantoma propriu-zisă este omul [...]. Din acea clipă, omul nu se mai teme, la drept vorbind, de spiritele care îi sînt *exterioare*, ci de el însuși: nu-i mai este frică decât de el însuși, în inima sa locuiește *spiritul păcatului*, deja cel mai fugitiv gând - el însuși un spirit — poate să fie un *diavol* etc. Fantoma a căpătat trup, Dumnezeu s-a făcut om, însă omul a devenit el însuși oribilul spectru, căruia el se străduiește să-i cunoască și să-i aprofundeze natura, pe care se chinuiește să-l prindă, să-l realizeze și să-l exprime: omul *e spirit*” (*op. cit.*, pp. 112-113).

APARIȚIA INAPARENTULUI

211

noastră. Ipseitatea sinelui în ea se constituie. Nimeni nu-i va fi scăpat, nici Marx, nici marxiștii, nici, firește, dușmanii lor de moarte, toți aceia care vor să apere proprietatea și integritatea unui „acasă”: corpul propriu, numele propriu, națiunea, sîngele, teritoriul și „drepturile” ce se întemeiază pe el. Marx expune fatalitatea acestei logici, însă expusă tocmai la polul opus, în față, la sfîntul Max¹. Ea ține de pliul fenomenologic, pare a sugera Marx, de acea diferență - decisivă și inconsistentă în același timp - care separă ființa de faptul-de-a-apărea. Faptul-de-a-apărea propriu ființei, ca atare, ca fenomenalitate a fenomenului său, e și nu e ființa care apare - iată în ce constă pliul lui „*unheimlich*”:

„Fantoma nr. 8, omul. Aici, «oroarea» nu-i mai dă pace bravului nostru autor... «îi e frică de sine» (*er erschrickt vor sich selbst*); în fiecare ființă umană vede «un spectru terifiant» (*einen «grausigen Spuk»*), un «spectru sinistru» (*einen «unheimlichen Spuk»*), și care este bîntuit (*in dem es «umgeht»*) [aceasta este expresia din *Manifest*]). Nu se simte deloc în largul lui. Dualitatea (*Zwiespalt*) dintre aparența fenomenală (*Erscheinung*) și ființă (*Wesen*) nu-l lasă să doarmă. Asemeni lui Nabal, soțul lui Abigail, despre care Scriptura spune că ființa îi era despărțită de aparența sa...”².

Totul continuă să aibă loc în imediata apropiere a capului și a șefului. Această frică de sine ar fi putut să-l conducă pe scriitor spre sinucidere. Scriitorul, omul-scriitor ar fi putut să se vîneze pe sine : sfîntul Max face gestul de a-și zbura creierii (același lexic al vînaătorii: *eine Kugel durch den Kopf jagt*) în momentul în care întreaga persecuție este lăuntrică și celălalt îl face să sufere în cap. Ceea ce-l salvează de om pe acest om este tot o fantomă. El își amintește de antici, care „nu făceau

1. În concluzia unei cărți apărute de curînd, *La penultieme est morte. Spectrographies de la modernite* (Champ Vallon, 1993), Jean-Michel Rabate atrage, cu forță, atenția asupra faptului că „Marx și Engels se prefac a nu înțelege valoarea critică a analizelor lui Stirner” (p. 223). Negînd că ar voi, în felul acesta, să-l „reabiliteze pe «sfîntul Max»”, Rabate reînscrie - într-un chip cu totul remarcabil - *Unicul și proprietatea sa* într-o puternică descendență - spectrografică, așadar - pe care posteritatea anarhistă a cărții este departe de a o epuiza (de la Shakespeare și pînă la Sade, Mallarmé, Joyce, Beckett).

2. *Ideologia germană*, p. 182.

212

SPECTRELE LUI MARX

nici un caz de asta în persoana sclavilor”. Gîndul îi zboară, atunci, la *spiritul neamului*, pretutindeni unde acesta se încarnează. Ceea ce-l conduce la deducerea (*Dies bringt ihn auf*)

fantomei următoare.

Gespenst nr. 9: spiritul neamului (*Volksgeist*). Ar fi prea multe de spus, *astăzi*, despre această deducere — și nu numai în legătură cu revenirea național-populismelor, ci și cu privire la ceea ce le-a legat dintotdeauna, în istoria întemeietoare pe care ele o povestesc, de anumite apariții ale unor fantome (*revenants*). Întemeietorul spiritului unui popor are întotdeauna -s-ar putea demonstra acest lucru - figura fantomei (*revenant*) supraviețuitoare. El se supune întotdeauna temporalității revenirii sale. Reapariția lui e așteptată, dar și, în chip obscur, temută. În alte locuri, Marx vorbește cu foarte mare luciditate despre naționalism - aici, însă, el rămâne foarte laconic. Nu face decât să atragă atenția asupra tranziției necesare spre metamorfoza finală:

Gespenst nr. 10: Totul. Max va fi izbutit să transmută totul, Totul însuși, în fantomă (*revenant*) („*Alles*" in einen Spuk zu verwandeln). Numărătoarea trebuie, atunci, oprită. Ca și poveștile. Ca și povestirea, fabula, romanul negru. Ca și ocultismul numerologic care-și dă aere de *Aufklärung*. Trebuie să se recunoască faptul că, în toiul ședinței, „orice enumerare, pînă la urmă, încetează" (*alles Zählen aufhört*) din moment ce totul revine să bîntuie totul, totul este în tot, adică „în clasa spectre-lor" (*in der Klasse Gespenster*). Totul ar putea fi pus, aici, în vrac, și Stirner nu ratează această ocazie: Sfîntul Duh, adevărul, dreptul și, mai ales, „cauza cea bună" în toate formele ei (*die gute Sache*, cu privire la care Marx, ca lucid analist al vremurilor moderne, ca întotdeauna, îl acuză pe Stirner că nu poate s-o uite, ca și cum ar fi făcut și el, deja, din buna conștiință o meserie și din bunul drept o tehnică de promovare personală).

Greșeala exemplară a lui Stirner, care trebuie judecat pentru asta, judecat pentru a fi dat ca exemplu, ar fi, astfel, însuși viciul speculației moderne. Speculația speculează întotdeauna pornind de la spectru, ea speculează în oglinda a ceea ce ea însăși produce, pe baza spectacolului pe care ea și-l oferă și

APARIȚIA INAPARENTULUI

213

care se oferă spre a fi văzut. Toate „fantomele" pe care le-am trecut în revistă (*die wir Revue passieren liessen*) erau niște reprezentări/reprezentatii (*representations*) (*Vorstellungen*). Din acest punct de vedere, speculația este întotdeauna teoretică și teologică. Pentru a explica originea acestei „istorii a fantomelor", Marx trimite la Feuerbach și la distincția operată de acesta între *teologia vulgară*, care crede în fantome ale imaginației sensibile, și *teologia speculativă*, care crede în fantomele abstracției non-sensibile. Dar teologia în general este „credință în fantome" (*Gespensterglaube*). Am putea spune credință în general, credința în această alianță dintre sensibil și insensibil în care se intersectează cele două teologii, cea vulgară și cea speculativă. Despre sensibilul insensibil vom vorbi ceva mai tîrziu, în momentul apariției unei alte table/mese (*table*): nu Tabla celor zece porunci, nici tabla celor zece categorii, ci, de astă dată, o tablă/masă din lemn, o masă cu patru picioare, o masă cu cap de lemn: nașterea, pur și simplu, a valorii de schimb — și nu vom fi vorbit nici o clipă, aici, decât de capete, de tablouri și de table/mese, de table/mese înarmate din cap pînă-n picioare. Iar originea valorii de schimb este nașterea capitalului. A misticii și a secretului. În denunțarea lor comună, în tot ce are ea mai critic și mai ontologic în același timp, Marx și sfîntul Max sînt, în egală măsură, și moștenitori ai tradiției platoniciene, mai exact, ai aceleia care asociază foarte strîns imaginea cu spectrul și idolul cu fantasma, cu *phantasma* în dimensiunea ei fantomatică sau rătăcitoare de mort-viu. Acele „*phantasmata*" pe care

Phaidon (81 d) sau *Timaios* (71 a) nu le separă de „*eidola*” sînt figurile sufletelor moarte, sînt sufletele morților: atunci cînd nu lîncezesc în apropierea monumentelor funerare și a mormintelor (*Phaidon*), ele bîntuie sufletele unora dintre cei vii, zi și noapte (*Timaios*). Strînsă și recurentă, această acuplare nu se lasă desfăcută. Ea ne dă de gîndit că supraviețuirea și revenirea mortului-viu țin de însăși esența idolului. De esența lui inesențială, firește. De ceea ce dă un corp ideii, însă un corp de o consistență ontologică mai mică, un corp mai puțin real decît ideea însăși. Idolul nu apare sau nu se lasă determinat decît pe fond de moarte. Ipoteză lipsită, desigur, de originalitate, dar ale cărei urmări se măsoară după constanța unei imense tradiții, ar trebui să spunem a *patrimoniului* filozofic însuși,

214

SPECTRUL LUI MARX
APARIȚIA INAPARENTULUI

215

așa cum s-a transmis el, prin mutațiile cele mai paricide cu putință, de la Platon la sfîntul Max, la Marx și dincolo de acesta. Arborele genealogic al acestui patrimoniu este muncit, dar deloc întrerupt de cheștiunea ideii, de cheștiunea conceptului și a conceptului de concept, exact aceea care oferă adăpost întregii problematice a *Ideologiei germane* (nominalism, conceptualism, realism, dar și retorică și logică, sens literal, sens propriu, sens figurat etc.). Iar această cheștiune va fi fiind o cheștiune de viață și de moarte, cheștiunea vieții-moarte, mai înainte de a fi o cheștiune a ființei, a esenței sau a existenței. Ea ar deschide, astfel, spre o dimensiune a *supra-viețuirii* (*sur-vivre*) sau a *survivanței* ireductibile și spre ființă, și spre o opoziție oarecare dintre a trăi și a muri.

Ce este ideologia ? Am putea, oare, să traducem, cu privire la ea, logica *supraviețuirii* pe care tocmai am întrevăzut-o în legătură cu *patrimoniul idolului*, și în ce anume ar putea să constea interesul unei atare operațiuni ?

Tratamentul rezervat, în *Ideologia germană*, fantomaticului anunță sau *confirmă privilegiul absolut* pe care Marx îl acordă întotdeauna religiei, ideologiei ca religie, mistică sau teologie, în analiza ideologiei în general. Dacă fantoma este cea care își dă forma, deci corpul său ideologemei, prin ștergerea semanticii sau a lexicului spectrului, așa cum fac adesea traduceri, în valori considerate aproximativ echivalente (fantasmagoricul, halucinatoriul, fantasticul, imaginarul etc.) se ratează, după Marx, dacă putem spune astfel, tocmai propriul religiosului. Caracterul mistic al feteșului, în felul în care marchează el experiența religiosului, este, înainte de toate, un caracter fantomal. Mai presus de orice fel de facilitate de expunere în retorica sau în pedagogia lui Marx, este vorba, aici, din cîte se pare, *pe de o parte*, despre caracterul ireductibil specific al spectrului. Acesta nu se lasă derivat dintr-o psihologie a imaginației sau dintr-o psihanaliză a imaginarului, și nici dintr-o onto- sau mez-ontologie¹, chiar dacă Marx pare a-l înscrie într-o genealogie socio-economică sau într-o filozofie a muncii și a producției: toate aceste deducții nu fac decît să presupună posibilitatea supraviețuirii, a supra-vieții spectrale. Este, astfel, *vorba, pe de altă parte*, și deopotrivă, prin chiar acest fapt, despre

1. În original: *me-ontologie*, cf. mez-alianță (n.t.).

ireductibilitatea modelului religios în construcția conceptului de ideologie. Atunci cînd Marx evocă spectrele în momentul cînd se pune problema de a analiza, de pildă, caracterul mistic sau devenirea-fetis specifică mărții, noi n-ar trebui, prin urmare, să vedem în aceasta doar niște efecte de retorică, niște turnuri contingente sau făcute doar pentru a convinge izbind imaginația. Și chiar dacă așa ar sta lucrurile, ar mai trebui explicată eficiența lor din acest

punct de vedere. Tot ar trebui să ținem seama de forța irezistibilă și de puterea originală a efectului „fantomă”. Ar trebui să explicăm de ce aceasta provoacă spaimă sau frapează imaginația, ce sînt frica, imaginația, subiectul lor, viața subiectului lor etc.

Să ne plasăm, pentru o clipă, în acel loc în care valorile *valorii* (între valoarea de întrebuințare și valoarea de schimb), *secretului*, *misticiei*, *enigmei*, *fetișului* și *ideologicului* se înlanțuie în textul lui Marx, în special în *Capitalul*, și să încercăm măcar să indicăm - nu va fi vorba decît de un indiciu - mișcarea *spectrală* a acestui lanț. Această mișcare este pusă în scenă exact în momentul în care se pune problema formării conceptului a ceea ce scena, orice scenă, sustrage ochilor noștri orbi în clipa în care-i deschidem. Or, acest concept se construiește tocmai printr-o referință la o oarecare obsesie care bîntuie.

Mare moment din deschiderea *Capitalului*, ne amintim: Marx se întreabă, într-un cuvînt, cum să descrie, în apariția sa, caracterul *mistic* al mărfaei, mistificarea lucrului însuși - ca și a formei-agent al cărei „germene” este forma simplă a mărfaei. El vrea să analizeze echivalentul a cărui *enigmă* și al cărui caracter mistic nu-l izbesc pe economistul burghez decît sub forma împlinită a monedei, a aurului sau a banului. Este momentul în care Marx înțelege să demonstreze că acest caracter mistic nu datorează nimic unei valori de întrebuințare.

Să fie, oare, o întîmplare dacă el ilustrează principiul explicației sale făcînd o masă să se rotească? Sau, mai curînd, reamintind apariția unei mese turnante?

Știm bine, știm prea bine această masă, din deschiderea capitolului despre caracterul de fetiș al mărfaei și secretul său (*Geheimnis*)¹. Această masă a fost intens folosită, a fost uzată,

1. *Capitalul*, Cartea I, cap. 1, 4. Pentru această Carte întîi, vom face, de-acum înainte, trimitere la traducerea publicată sub coordonarea lui Jean-Pierre Lefebvre și la textul stabilit de douăzeci de autori. Vom cita această traducere în ediția „Quadrige”, PUF, 1993.

216

SPECTRELE LUI MARX

exploatată, supraexploatată și așezată, aranjată în afara folosinței, printre antichități sau în sala de vînzări. Lucrul e în același timp aranjat și deranjat. Deranjat pentru că - nu vom întîrzia să ne mirăm de acest lucru - numita masă este, în același timp, și puțin dementă, capricioasă, dezechilibrată, „*out of joint*”. Nu mai știm, sub patina hermeneutică, la ce servește și care este valoarea acestei piese de lemn al cărei exemplu apare pe neașteptate. Să fie, oare, ceea ce va izbucni, un simplu exemplu? Da, însă exemplul unui lucru, masa, care pare să apară, în ceea ce o privește, *cu de la sine putere, din ea însăși*, și a se ridica dintr-o dată, pe neașteptate, în picioare. Este exemplul unei apariții.

Să ne asumăm, așadar, după atîtea și atîtea glose, riscul unei lecturi ingenui. Să încercăm să vedem ce anume se petrece. Așa ceva nu este, însă, imediat imposibil? Marx ne previne asupra acestui lucru de la primele sale cuvinte. Se pune problema de a ne deplasa imediat, dintr-o singură mișcare, dincolo de prima privire și deci de a vedea acolo unde această primă privire e oarbă, de a căsca ochii acolo unde nu vedem ceea ce vedem. Invizibilitatea însăși. Căci ceea ce nu reușește să vadă prima privire este invizibilul. Defectul, greșeala primei vederi este de a vedea, dar de a nu întrevedea invizibilul. Dacă nu accedem la această invizibilitate, atunci masa-marfă, imediat percepută, rămîne ceea ce nu este, un simplu lucru considerat trivial și mult prea evident. Acest lucru trivial pare de la sine înțeles (*ein selbstverständliches, triviales Ding*): lucrul însuși, în fenomenalitatea fenomenului său, o masă de lemn cît se poate de simplă. Ca să ne pregătească să vedem această invizibilitate, să vedem fără a vedea, deci să gîndim corpul fără corp al acestei invizibile vizibilități - fantoma se anunță deja -, Marx declară că lucrul în chestiune, adică marfa, *nu este chiar atît de simplu*

(avertisment care-i va face să zîmbească prostește, pînă la capătul veacurilor, pe toți imbecilii care nu cred niciodată nimic, siguri cum sînt de faptul că văd ceea ce se vede, tot ceea ce se vede, numai ceea ce se vede). Marfa e chiar foarte complicată, încîlcită, incomodă, paralizantă, aporetică, poate chiar indecidabilă (*ein sehr vertracktes Ding*). Un lucru--marfă este atît de derutant, încît se cere apropiat cu un soi de finețe „metafizică” și cu cochetării „teologice”. Și aceasta tocmai

APARIȚIA INAPARENTULUI

217

pentru a putea analiza metafizicul și teologicul ce construiesc bunul-simț fenomenologic al lucrului însuși, al mărfii imediat vizibile, în carne și oase: așa cum apare ea „la prima privire” (*auf den ersten Blick*). Acest bun-simț fenomenologic e bun, poate, pentru valoarea de întrebuințare. Poate că el e sortit să fie bun numai pentru valoarea de întrebuințare, ca și cum corelația dintre aceste concepte ar corespunde numai acestei funcții: fenomenologia ca discurs al valorii de întrebuințare *pentru a nu* gîndi piața sau în vederea orbirii față de valoarea de schimb. Poate. Și poate tocmai acesta este motivul pentru care bunul-simț fenomenologic sau fenomenologia percepției i aflată la lucru chiar și în cazul lui Marx, atunci cînd acesta crede că poate să vorbească de o *pură și simplă* valoare de întrebuințare) pretind a sluji Luminile, din moment ce valoarea de întrebuințare nu are, în ea, nimic „misterios” (*nichts Mysterioses an ihr*). Pentru cine rămîne numai la valoarea de întrebuințare, *proprietățile* (*Eigenschaften*) lucrului, căci despre proprietate va fi vorba, sînt întotdeauna foarte umane, în fond, liniștitoare prin chiar acest fapt. Ele se raportează întotdeauna la ceea ce este propriu omului, la proprietățile omului: ele fie răspund nevoilor oamenilor, și constituie, atunci, tocmai valoarea lor de întrebuințare, fie sînt produsul unei activități umane, ce pare a le meni tocmai acestui lucru.

De pildă - si iată masa intrînd în scenă -, lemnul rămîne de lemn atunci cînd facem din el o masă: el este, atunci, un lucru obișnuit, accesibil simțurilor (*ein ordinäres sinnliches Ding*). Însă cu totul altfel stau lucrurile atunci cînd el devine marfă, cînd se ridică perdeaua unei piețe si cînd masa joacă rolul actorului si al personajului în același timp, cînd masa--marfă, spune Marx, intră în scenă (*auftritt*), începe să se miște si să se pună pe ea însăși în valoare ca o valoare de piață. Lovitură de teatru: lucrul sensibil obișnuit se transfigurează (*verwandelt sich*), devine cineva, capătă chip. Densitatea aceasta lemnoasă și încăpățînată se metamorfozează într-un lucru supranatural, într-un lucru *sensibil insensibil*, sensibil *dar* insensibil, în mod sensibil suprasensibil (*verwandelt er sich in ein sinnlich iibersinnliches Ding*). Schema fantomală pare, acum, indispensabilă. Marfa este un „lucru” fără fenomen, un lucru aflat pe fugă ce depășește simțurile (e invizibil, intangibil, inaudibil și lipsit de miros); această transcendență nu este,

218

SPECTRELE LUI MARX

APARIȚIA INAPARENTULUI

219

însă, pe de-a-ntregul spirituală, ea își păstrează acel corp fără de corp despre care am recunoscut că făcea diferența dintre spectru și spirit. Ceea ce întrece simțurile continuă, încă, să treacă prin fața noastră în silueta unui corp sensibil care, cu toate acestea, îi lipsește sau ne răniște, nouă, inaccesibil. Marx nu spune sensibil *si* insensibil, sensibil *dar* insensibil, ci: sensibil insensibil, în chip sensibil suprasensibil. Transcendența, mișcarea în *supra*, pasul dincolo (*iiber, epekeina*) se face sensibil în excesul însuși. Face sensibil insensibilul. Atingem acolo unde nu atingem, simțim acolo unde nu simțim, suferim chiar și acolo unde

suferința nu are loc, atunci când, cel puțin, ea nu are loc acolo unde suferim (să nu uităm, este ceea ce se spune și despre un membru-fantomă, fenomenul marcat cu o cruce pentru orice fenomenologie a percepției). Marfa bîntuie, așadar, lucrul, spectrul său chinuiește, constituind-o, valoarea de întrebuințare. Această obsesie care bîntuie se deplasează asemenea siluetei anonime ori figurii unei figurante care ar putea să fie personajul capital. Ea își schimbă locul, nu mai știm bine unde se află, se rotește, invadează scena după un anumit *demers*: un pas, și alura ei nu aparține decît acestui mutant. Marx se vede nevoit să recurgă la limbajul teatral și să descrie apariția mărfii ca o intrare în scenă (*auftritt*). El se vede obligat să descrie masa devenită marfă ca pe o masă turnantă, desigur, cu ocazia unei ședințe de spiritism, dar și ca pe o siluetă fantomală, figurația unui actor sau a unui dansator, întruchipare teo-antropomorfă cu sex nedeterminat (*Tisch*, pentru masă, este un nume masculin), masa are picioare, un cap, corpul i se animă, se înalță pe de-a-ntregul asemenea unei instituții, se înalță și se adresează celorlalți, în primul rînd mărfurilor, semenii săi întru fantomalitate, îi înfruntă sau li se opune. Deoarece spectrul e social, e angajat, chiar, în concurență sau în război încă de la prima sa apariție. Fără el nu ar exista nici *socius*, nici conflict, nici dorință, nici iubire, nici pace care să reziste.

Ar trebui această masă s-o scoatem la licitație, s-o supunem la co-ocurență sau la concurență, ar trebui s-o facem să vorbească cu multe alte mese din patrimoniul nostru, nenumărate, din filozofie, din retorică, din poetică, de la Platon la Heidegger și de la Kant la Ponge și la atîția alții, în cazul tuturor, aceeași ceremonie: o ședință a mesei.

Marx tocmai a anunțat intrarea ei în scenă și transmutarea ei într-un lucru în chip sensibil suprasensibil, și iat-o deja, în picioare, nu doar ținîndu-se pe picioare, ci ridicîndu-se în picioare, înălțîndu-se și, ridicînd capul, redresîndu-se și adresîndu-se. Față de ceilalți, în fața lor, și în primul rînd a celorlalte mărfuri, ea, da, înalță capul. Să parafrazăm cîteva rînduri cît mai literal, înainte de a cita cea mai bună traducere, care este și cea mai recentă¹. Nu-i ajunge, acestei mese din lemn, să se țină pe picioare (*Er steht nicht nur*), să stea cu picioarele pe pămînt, în plus, ea se ridică (*sondern er stellt sich* — și Marx nu precizează „ca să spunem așa”, așa cum îl făcuseră să admită anii traducători francezi, speriați de îndrăzneala literală a descrierii), se ridică, mai mult decît atît, pe cap, pe un cap de lemn, căci a devenit un fel de animal îndărătnic, încăpățînat, obstinat, care înfruntă, în picioare, celelalte mărfuri (*er stellt sich allen andren Waren gegenüber auf den Kopf*). Înfruntîndu-i pe ceilalți, semenii săi, avem de-a face, aici, cu apariția unei creaturi stranii: în același timp Viață, Lucru, Animal, Obiect, Marfă, Automat - pe scurt, Spectru. Acest Lucru care nu mai este tocmai un lucru, iată-l, prin urmare, desfășurîndu-se (*entwickelt*), el se desfășoară, dezvoltă ceea ce generează printr-un soi de generare cvasi-spontană (partenogeneză și sexualitate nedeterminată: Lucrul animal, Lucrul animat-ina-nimat, Lucrul mort-viu este un Tată-Mamă), naște prin cap, extrage din capul său de lemn o întreagă progenitură de creaturi fantastice și miraculoase, niște ciudățenii, niște capricii, niște himere (*Grille*), niște roluri de compoziție ne-lemnoasă, altfel spus, descendența unei progenituri care nu îi mai seamănă, niște plămuiuri cu mult mai stranii și mai miraculoase (*viei wunderlicher*) decît dacă, pînă la pierderea capului, această masă dementă, capricioasă și de nesuștinut ar începe să danseze de capul ei (*aus freien Stücken*)². Pentru cine înțelege limba greacă și filozofia, genealogia aceasta care transfigurează

1. în franceză, firește; nu este cazul pentru limba română, unde o astfel de traducere - și (*cea mai*) bună, și (*cea mai*) recentă - nu există (n.t.).

2. „Forma lemnului, de exemplu, se modifică atunci când facem din el o masă. Masa însă nu rămîne, în mai mică măsură, o bucată de lemn, un lucru sensibil obișnuit. Dar imediat ce intră în scenă ca marfă, ea se transformă într-un lucru suprasensibil. Ea nu numai că stă

220

SPECTRELE LUI MARX

lemnosul în non-lemnos am putea spune că înfățișează și o devenire-imaterială a materiei. Știm că *hyle*, materia, este, în primul rînd, de lemn. Și din moment ce această devenire-imaterială a materiei pare a nu ocupa nici un timp și a-și opera transmutația în magia unei clipe, a unei singure priviri, grație atotputerniciei unui gând, am putea fi tentați s-o descriem ca proiecția unui animism sau a unui spiritism. Lemnul se animă și se populează cu spirite: credulitate, ocultism, obscurantism, imaturitate de dinainte de Lumini, umanitate puerilă sau primitivă. Ce ar fi, însă, Luminile fără piață ? Și cum ar putea să se înregistreze vreun progres fără valoare de schimb ?

Contradicție *capitală*. La originea însăși a capitalului, în chip imediat sau pe durată mai lungă, de-a lungul a nenumărate relee di-ferențiale, ea nu va întîrzia să inducă dubla constrîn-gere „pragmatică” a tuturor injoncțiunilor. Deplasîndu-se liber (*aus freien Stiicken*), *de capul lui*, printr-o mișcare a capului ce comandă, însă, întregului corp, din cap pînă-n picioare, lemnos și dematerializat, Lucrul-Masă pare a sta la originea, la începutul și la comanda lui însuși. Se emancipează pe sine din proprie inițiativă: singură, autonomă și automată, silueta sa fantastică se mișcă cu de la sine putere, liberă și fără nici o legătură. Intră în transă ori în levitație, pare ușurată de propriul său corp, asemenea tuturor fantomelor, puțin nebună și dereglată totodată, deranjată, „*out of joint*”, delirantă, capricioasă și imprevizibilă. Pare a-și da în mod spontan propria-i mișcare, dar dă, deopotrivă, mișcare și celorlalți, da, ea pune totul în mișcare în jurul ei, ca „pentru a-i încuraja pe ceilalți”, precizează Marx în franceză, într-o notă pe marginea acestui dans al fantomei: „Ne aducem aminte cum China și mesele au început să danseze atunci când tot restul lumii părea a rămîne nemișcat - *pour encourager les autres*”¹.

dreaptă, cu picioarele pe pămînt, ci se suie pe cap, de față cu toate celelalte mărfuri, și scoate din micul său cap de lemn o serie întregă de himere ce ne suprinde cu mult mai mult decît dacă, fără să întrebe pe nimeni nimic, ar începe, dintr-o dată, să danseze. Caracterul mistic al mărfii nu ia naștere, așadar, din valoarea ei de întrebuintare” (*Capitalul*, ed. Lefebvre, *op. cit.*, p. 81).

1. *Ibidem*, p. 81. Așa cum precizează editorii și traducătorii francezi, „Marx evocă concomitentă dintre valul spiritist, care s-a răspîndit în întreaga Europă după revoluțiile din 1848, și începuturile mișcării Taiping

APARIȚIA INAPARENTULUI

221

Contradicția capitală nu ține numai de incredibila conjuncție a sensibilului și suprasensibilului în același Lucru, ci este aceea a *autonomiei automate*, a libertății mecanice, a vieții tehnice. Asemenea oricărui alt lucru, din clipa în care intră pe scena unei piețe, masa seamănă cu o proteză a ei însăși. Autonomie și automatism, autonomie *dar și* automatism al acestei mese din lemn care își dă în chip spontan propria-i mișcare, desigur, și care pare, astfel, a se anima, a se animaliza, a se spiritualiza, a se *spiritiza*, rămînînd însă un corp artefactual, un soi de automat, o figurantă, o păpușă mecanică și țepăună al cărei dans ascultă de rigiditatea tehnică a unui program. Două genuri, două generări de mișcare se încrucișează în ea, și tocmai prin aceasta întruchipează ea apariția unui spectru. Ale cărui predicate contradictorii ea le acumulează, în mod indecidabil, în nelinistitoarea ei straniețate: lucrul cel inert pare deodată *inspirat*, e pătruns, dintr-o dată, de o *pneuma* sau de o *psyche*. Devenită ca și vie, masa seamănă cu un cîine profetic ce se ridică pe cele patru picioare ale sale, gata să-si înfrunte semenii: un idol ar vrea să facă legea. Invers însă, spiritul, sufletul

sau viața ce o animă rămân prinse în lucrui-tatea (*chosomeite*) opacă și greoaie a *hyle-ei*, în densitatea inertă a corpului său lemnos, iar autonomia nu mai este decât masca automatismului. O mască, o vizieră chiar, care poate, întotdeauna, să nu disimuleze, sub coif, nici o privire vie. Automatul mimează viul. Lucrul nu este nici mort, nici viu, este mort din China". Chiar dacă, așa cum am remarcat, fiecare epocă are propriile sale fantome (și noi le avem pe-ale noastre), propria sa experiență, propriul său medium și propria sa mass-media spectrologică, chiar dacă o istorie „epochală” a obsesiei care bîntuie pune aceleași probleme, lucru cîtuși de puțin fortuit, ca și o istorie „epochală” a ființei, această complicație nu ar trebui să interzică o anchetă istorică pe acest subiect. Ar trebui s-o facă doar foarte prudentă. E sigur, de pildă, că textele lui Stirner, Marx și Engels la care ne referim corespund — și răspund —, în vremea lor, unui puternic „val” pe care am putea să-l numim, sumar, „mediumnic”. Se pot repera semnele lui sociale, filozofice, literare (să reamintim, în acest sens, interesul lui Stirner pentru *Misterele Parisului* de Eugene Sue sau tentațiile „spiritiste” ale lui Victor Hugo și ale altora) și se poate încerca circumscrierea și chiar, pînă la un anumit punct, explicarea singularității lui istorice. N-ar trebui, însă, să uităm să-l reînscriem într-o secvență spectrologică mult mai amplă.

SPECTRELE LUI MARX

și viu în același timp. Supraviețuiește. Șireată, inventivă și mașinală deopotrivă, ingenioasă și imprevizibilă, această mașină de război este o mașină de teatru, o *mekhane*. Ceea ce tocmai am văzut străbătînd scena era o *apariție*, o cvasi-divinitate -căzută din cer sau ieșită din pămînt. Dar viziunea, totodată, *supraviețuiește*. Hiper-luciditatea ei insistă.

Provocare sau invitație, „încurajare”, seducție contra seducție, dorință sau război, iubire sau ură, provocare a celorlalte fantome: Marx insistă mult asupra acestui punct, căci există un *multiplu* al acestei socialități (întotdeauna există mai mult de o singură marfă, mai mult de un singur spirit și încă și mai multe spectre), iar *numărul* ține de mișcarea însăși, de procesul non-finit al spectralizării (Baudelaire spusese foarte bine numărul din orașul-furnicar al capitalismului modern -fantoma, mulțimea, banul, prostituția -, și Benjamin pe urmele lui). Căci dacă nici o valoare de întrebuințare nu poate, *de una singură*, să producă această misticitate sau acest efect spectral al mărfii, și dacă acest secret este în același timp profund și superficial, opac și transparent, secret cu atît mai secret cu cît nu ascunde în spatele său nici o esență substanțială, este pentru că el ia naștere dintr-o *relație* (feranță, diferență, referință și di-ferență [*differance*]¹), ca dublu raport, ar trebui să spunem ca dublă legătură socială.

Acest dublu *socius* îi *leagă*, *pe de o parte*, pe oameni între ei. Ii asociază în măsura în care toți se interesează, dintotdeauna, de timp, *notează* imediat Marx, de timpul sau de durata muncii, și aceasta în toate culturile și în toate stadiile dezvoltării tehnico-economice. Acest *socius* leagă așadar „oameni”, care sînt, mai înainte de toate, experiențe ale timpului, existențe determinate de acest raport cu timpul care el însuși n-ar fi posibil fără supraviețuire și fantomalitate, fără acest a fi „*out of joint*” ce dislocă prezența la sine a prezentului viu și instaurează, prin chiar acest fapt, raportul cu celălalt. Același *socius*, aceeași „formă socială” a relației leagă, însă, *pe de altă parte*, lucrurile-mărfuri între ele. Pe de altă parte, dar cum ? Și cum se face că ceea ce are loc, *pe de o parte*, între oameni, în dominarea de către ei a timpului, se explică prin ceea ce are loc, *pe de altă parte*, între aceste spectre care sînt mărfurile ? Cum, în 1. În original: *ferance, difference, reference et differance* (n.t.).

APARIȚIA INAPARENTULUI

223

ce fel ceea ce numim „oameni”, oameni vii, existențe temporale și finite ascultă, în raporturile lor sociale, de aceste spectre care sînt raporturile, *tot sociale*, dintre mărfuri?

[Din moment ce temporalitatea pare, aici, esențială pentru procesul de capitalizare și pentru socms-ul în care o valoare de schimb se mercantilizează spectralizîndu-se, din moment ce existența oamenilor înscriși în acest proces se determină, mai presus de orice, în *Capitalul*, ca *temporală*, să indicăm, într-un singur cuvînt, în trecere, posibilitatea unei moșteniri ori a unei filiații care ar merita o analiză mai consecventă. Este vorba de *formula* care, în deschiderea *Capitalului*, definește valoarea de schimb și determină masa ca „sensibilă supra-sensibilă”, în mod sensibil suprasensibilă. Această formulă reamintește în chip literal (iar această literalitate nu poate fi considerată, aici, ca fortuită sau exterioară) definiția timpului -a timpului, ca și a spațiului - din *Enciclopedia...* (*Filozofia naturii*,

mecanica) lui Hegel. Acesta supune definiția kantiană unei interpretări dialectice, adică depășirii (*Aufhebung*). El analizează timpul drept ceva ce este mai întâi abstract sau ideel (*ideel*) (*ein Ideelles*), dat fiind că este unitatea negativă a ființării-în-afara-sinelui (asemenea spațiului, al cărui adevăr este). (Această idealitate a timpului constituie, evident, condiția oricărei idealizări și, prin urmare, a oricărei ideologizări și a oricărei fetișizări, oricare ar fi diferența pe care s-ar cuveni s-o respectăm între aceste două procese.) Or, tocmai pentru a explicita mișcarea de depășire ca temporalizare a acestui timp abstract și ideel, Hegel adaugă această observație: „Ca și spațiul, timpul este o pură formă a sensibilității sau a actului de intuiție, sensibilul non-sensibil (*das unsinnliche Sinnliche*)...” (paragraful 258, trad. fr. de M. de Gandillac, Gallimard, 1970, p. 247. Am propus o lectură a acestui pasaj în *Marges - de la philosophie*, Minuit, 1972, p. 49).]

Masa-marfă, cîinele încăpățînat, capul de lemn înfruntă, să ne amintim, *toate celelalte mărfuri*. Piața este un front, un front între fronturi, o confruntare. Mărfurile au de-a face cu celelalte mărfuri, aceste spectre încăpățînate fac comerț între ele. Și nu doar în *tete-ă-tete*. *Iată* ce le face să danseze. *Iată* aparența. Dar chiar dacă acest „caracter mistic” al mărfii, chiar

224

SPECTRELE LUI MARX

dacă acest „caracter enigmatic” al produsului muncii *ca marfă* ia naștere din „forma socială” a muncii, tot mai trebuie să analizăm ceea ce este misterios și secret în acest proces, și este vorba de însuși secretul formei-marfă (*das Geheimnisvolle der Warenform*). Acest secret ține de un „quiproquo”. Cuvîntul este al lui Marx. El are darul de-a ne readuce, o dată în plus, la o anumită intrigă teatrală: șiretenie mașinală (*mekhane*) sau eroare în privința persoanei, repetiție la intervenția perversă a unui sufleur, cuvînt suflat, șoptit, înlocuire a actorilor sau a personajelor. Aici, *quiproquo-ul* teatral ține de un joc anormal al oglinzii. Există oglindă, iar forma-marfă este și această oglindă, dar cum, brusc, aceasta nu își mai joacă rolul, cum nu mai trimite imaginea așteptată, cei care se caută nu se mai regăsesc în ea. Oamenii nu mai recunosc în ea caracterul „social” al „propriei lor munci”. Ca și cum s-ar fantomaliza și ei, la rîndul lor. „Propriul” spectrelor, ca și al vampirilor¹, este de a fi privați de imagine speculară, de adevărata, de buna imagine speculară (dar cine nu este privat de ea?). După ce recunoaștem o fantomă ? După faptul că nu se recunoaște în oglindă. Or, exact asta se petrece cu *comerțul* mărfurilor *între ele*. Aceste fantome care sînt mărfurile îi transformă pe producătorii umani în fantome. Și tot acest proces teatral (vizual, teoretic, dar și optic, *optician*) angajează efectul unei oglinzi misterioase: dacă aceasta nu trimite înapoi buna oglindire, dacă, așadar, fantomalizează, e pentru că naturalizează. Caracterul „misterios” al formei-marfă ca reflectare prezumată a formei sociale este modul incredibil în care această oglindă trimite înapoi imaginea (*zuruckspiegeli*), atunci cînd se crede că ea reflectă pentru oameni imaginea „caracterelor sociale ale propriei lor munci”: o asemenea „imagine” obiectivează naturalizînd. Ca urmare, acesta îi este adevărul, ea arată disimulînd, reflectă aceste caractere ca pe niște caractere „obiective” (*gegenständ-liche*) înscrise direct pe produsul muncii, ca niște „proprietăți sociale naturale ale acestor lucruri” (*als gesellschaftliche*).

1. Într-o admirabilă lectură a lucrării *La Peau de chagrin*, Samuel Weber semnalează acest caracter *vampiric* al capitalului, acest monstru viu (*beseeltes Ungeheuer*), și tocmai în relație cu logica spectrală a fetișului. Cf. *Unwrapping Balzac. A Reading of „La Peau de Chagrin”*, University of Toronto Press, 1979, p. 86 și în special notele 1, 2, 3, consacrate lui Marx - și lui Balzac.

APARIȚIA INAPARENTULUI

225

Natureigenschaften dieser Dinge). Astfel încît, și iată cum comerțul dintre mărfuri nu așteaptă, imaginea trimisă înapoi (deformată, obiectivată, naturalizată) devine aceea a unui raport social între mărfuri, între aceste „obiecte” inspirate, autonome și automate care sînt mesele turnante. Specularul devine spectral încă din pragul acestei naturalizări obiectivante: „ea le trimite, astfel, imaginea raportului social dintre producători și munca globală asemenea unui raport social

existent în afara lor, între obiecte. Acest *quiproquo* face ca produsele muncii să devină mărfuri, lucruri sensibile suprasensibile, lucruri sociale" *.

Pentru lucru, ca și pentru muncitor în raportul său cu timpul, socializarea, devenirea-întru-social trece prin această spectra-lizare. „Fantasmagoria” pe care Marx se străduiește, aici, s-o descrie, cea care va deschide chestiunea fetișismului și a religiosului, constituie elementul însuși al acestei deveniri sociale și spectrale: în același timp, deopotrivă. Urmîndu-și analogia optică, Marx admite că, în același fel, desigur, impresia luminoasă pe care un lucru o lasă asupra nervului optic apare și ca formă obiectivă în fața ochiului și în exteriorul lui, nu ca o excitație a nervului optic. Acolo însă, în cazul percepției vizuale, există efectiv (*wirklich*), spune el, o lumină mergînd de la un lucru, obiectul exterior, la altul, ochiul: „raport fizic între lucruri fizice”. Forma-marfă și raportul de valoare dintre produsele muncii prin care ea se prezintă nu are însă nimic de-a face nici cu „natura sa fizică”, și nici cu „relațiile de lucru (materiale)” (*dinglichen Beziehungen*) ce derivă din ea. „Numai raportul social determinat dintre oamenii înșiși îmbracă, aici, pentru ei, forma fantasmagorică (*die phantasmagorische Form*) a unui raport între lucruri.” Această fantasmagorie a unui comerț între lucruri comerciale, pe *mercatus* sau în *agora*, cînd o marfă (*merx*) pare a intra în relație, a se întreține, a vorbi (*agoreuein*) și a negocia cu o alta, am constatat, deja, corespundea în *același timp* unei naturalizări a socius-ului uman, a muncii obiectivate în lucruri și unei denaturări, unei denaturalizări și unei dematerializări a lucrului devenit marfă, a mesei de lemn în momentul cînd aceasta intră în scenă ca valoare de schimb și nu ca valoare de întrebuințare, ca pînă atunci. Căci mărfurile, va ține să reamintească Marx, nu merg singure, nu se duc

1. *Capitalul*, op. cit., pp. 82-83.

m

226

SPECTRELE LUI MARX

cu de la sine putere la piață pentru a întîlni alte mărfuri. Comerțul între lucruri ține de fantasmagorie. Autonomia atribuită mărfurilor corespunde unei proiecții antropomorfe ce. Aceasta *inspiră* mărfurile, le insuflă spirit, un spirit uman, spiritul unei *vorbiri* și spiritul unei *voințe*.

A. Al unei *vorbiri*, mai întîi, dar ce-ar putea să spună această vorbire? Ce-ar putea să spună această *persona*, acest actor, acest personaj ? „*Dacă* mărfurile ar putea să vorbească, ar spune: este posibil ca valoarea noastră de întrebuințare să-i intereseze pe oameni. Pe noi însă, în calitate de lucruri, nu ne privește. Ceea ce ne revine, din punctul nostru de vedere, este propria noastră valoare: comerțul pe care noi îl întreținem (*Unser eigener Verkehr*) în calitate de lucruri de piață demonstrează suficient acest lucru. Noi nu ne referim unele la altele (*Wir beziehen uns*) decît în calitate de valori de schimb.”¹ Acest * artificiu retoric e abisal.

Imediat, Marx va pretinde că econo-] mistui reflectă sau reproduce în mod naiv această vorbire fictivă f ori spectrală a mărfii și se lasă, întru cîtva, ventrilocat de ea: el „vorbește” „din adîncul sufletului mărfurilor” (*aus der Warensseele heraus*) (*ibidem*). Spunînd însă „dacă mărfurile ar putea să vorbească” (*Konnten die Waren sprechen*), Marx subînțelege că ele nu pot să vorbească. Le face el să vorbească (asemenea economistului pe care-l acuză), dar pentru a le face să spună, paradoxal, că vorbesc în calitate de valori de schimb și că nu vorbesc, sau nu întrețin un comerț între ele decît în măsura în care vorbesc. Că lor, cel puțin, li se poate împrumuta cuvîntul. A vorbi, a împrumuta cuvîntul și a fi valoare de schimb sînt, aici, unul și același lucru. Numai valorile de întrebuințare nu vorbesc și, din această pricină, nici nu le privesc și nu le interesează pe mărfuri - din ceea ce par ele a spune. Prin această

mișcare a unei ficțiuni de vorbire - a unei vorbiri, însă, care se vinde spunând „Eu, marfa, vorbesc” -, Marx vrea să le dea o lecție economiștilor, care cred (dar nu face, oare, și el același lucru?) că este de ajuns ca o marfă să spună „Eu vorbesc” pentru ca să fie adevărat și pentru ca ea să aibă un suflet, un suflet profund și care să fie numai al ei, propriu. Atingem, aici, punctul în care, între a vorbi și a spune „vorbesc”, diferența simulacrului nu mai este operantă. Mult 1. *Ibidem*, pp. 94-95.

APARIȚIA INAPARENTULUI

227

zgomot pentru nimic ? *Much Ado about Nothing*: Marx citează, imediat după piesa lui Shakespeare, folosindu-se oarecum sinuos de opoziția dintre noroc (hazard sau destin) și natură (lege, necesitate, istorie, cultură): „*To be a well favoured mân is the gift of fortune; but to write and read comes by nature*”¹.

B. Al voinței, apoi. Cum mărfurile nu merg pentru a se duce de bună voie, spontan la piață, „păzitorii” și „posesorii” lor se prefac că locuiesc aceste lucruri. „Voința” lor începe să „locuiască” (*hausen*) mărfurile. Diferența dintre *a locui* (*habiter*) și *a bîntui* (*hanter*) devine, aici, mai insesizabilă ca oriunde. Persoana se personifică lăsîndu-se bîntuită de însuși efectul de obsesie obiectivă, dacă se poate spune așa, pe care ea îl produce locuind lucrul. Persoana (păzitor sau posesor al lucrului) e bîntuită, reciproc, și în mod constitutiv, de obsesia pe care ea o produce în lucru prin faptul că își instalează, asemenea unor locuitori, vorbirea și voința în acesta. Discursul din *Capitalul* referitor la „procesul de schimb” se deschide ca un discurs despre bîntuire - și despre legile reflectării sale:

„Mărfurile nu pot merge singure la piață, nu se pot schimba singure. [...] Trebuie ca păzitorii mărfurilor să se poarte unii față de alții ca niște persoane a căror voință (*Willen*) locuiește (*haust*) aceste lucruri: astfel încît fiecare, alienîndu-și propria marfă, să nu și-o poată apropria pe a altuia decît cu acordul voinței acestuia, deci prin intermediul unui act de voință comun pentru amîndoi”².

Marx deduce de aici o întreagă teorie a formei juridice a pactului, a jurămîntului, a contractului și a „măștilor economice” sub care se ascund persoanele - și care nu întruchipează decît „personificarea raporturilor economice” (*ibidem*).

Această descriere a procesului fantasmopoetic sau fantasmagoric va constitui premisa discursului despre fetișism, prin analogie cu „lumea religioasă”³.

1. *Ibidem*, p. 95.

2. *Ibidem*, p. 96. Dat fiind că Marx a fost și el, altfel decît Shakespeare, un gînditor al pactului și al jurămîntului, vom merge la ceea ce el spune în mod ironic despre jurămînt în *Ideologia germană*, p. 186.

3. Oricum am interpreta acest traiect, el duce înapoi pînă la ceea ce al treilea dintre *Manuscrisele din 1844* spune despre moarte și simțuri, despre felul în care simțurile devin „teoreticiene” în chiar practica lor,

228

SPECTRELE LUI MARX

înainte, însă, de a ajunge aici, să facem cîțiva pași înapoi și să formulăm cîteva întrebări. Două cel puțin.

în primul rînd: dacă ceea ce analizează *Capitalul*, aici, este nu numai fantomalizarea formei-marfă, ci și fantomalizarea legăturii sociale, spectralizarea ei, ca răspuns, prin intermediul unei reflectări perturbate, cum se cuvine să privim (retrospectiv) ironia mușcătoare cu care Marx îl trata pe Stirner atunci cînd acesta îndrăznește să vorbească de o devenire-fantomă a omului însuși, și pentru el însuși ? A unui om ce se temea de propria sa fantomă, o frică constitutivă pentru conceptul pe care acesta îl forma despre el însuși, deci despre întreaga sa istorie de om ? Un *a-si face frică* prin care acesta se făcea pe sine însuși, provocîndu-și tocmai frica pe care și-o inspira lui însuși ? Istoria sa ca istorie și travaliu al propriului doliu, al doliului după el însuși, al

doliului pe care el îl poartă direct pe propriul omului ? Iar atunci când descrie fantomalizarea mesei din lemn, fantomă generatoare de fantome, pe care le naște *din capul său în capul său*, în afara sa în ea însăși, *plecînd de la ea însăși*, prin ce reflexie reproduce Marx limbajul literal al lui Stirner, acela pe care el însuși îl cita în *Ideologia germană* întorcîndu-1, într-o cîtva, împotriva autorului său, adică împotriva unui acuzator care se vede, atunci, inculpat sub un cap de acuzare pe care el însuși îl elaborase („După ce a găsit în fața sa o lume care nu e decît lumea «halucinațiilor» lui [*Fieberphantasien*], o lume de fantome [*als Gespensterwelt*], adolescentul de la p. 20, pradă delirului [*phantasierenden*], vede «ființele născute din propriul său cap (*eignen Geburten seines Kopfs*)» depășindu-i capul, dar continuînd să-i rămînă, cu toate acestea, în cap”) ?

Această întrebare ar putea fi dezvoltată la infinit. Să-i între-rupem cursa, sau să urmăm o altă cale pe care ea o apucă.

insensibilizînd, în felul acesta, dacă se poate spune astfel, sensibilul și ruînînd astfel dinainte toate opozițiile dintre „subiectivism și obiectivism, spiritualism și materialism, activitate și pasivitate”. Marx gîndește atunci — și, după părerea mea, nu va înceta niciodată să gîndească — că aceste opoziții, considerate insolubile de o filozofie care nu ar vedea în ele decît o sarcină teoretică, sînt sau ar trebui să fie eliminate de starea de societate și prin practica socială. Cf. *Manuscrisele din 1844*, trad. fr. E. Bottigelli, Editions sociales, pp. 90 și urm. 1. *Ideologia germană*, op. cit., p. 184.

APARIȚIA INAPARENTULUI

229

în al doilea rînd: a spune că același lucru, masa de lemn, de exemplu, *intră în scenă* ca marfă, *după* ce nu va fi fost decît un lucru obișnuit prin valoarea sa de întrebuințare, înseamnă a atribui o origine mișcării fantomale. Valoarea de întrebuințare a mesei era, pare a subînțelege Marx, intactă. Ea era ceea ce era, valoare de întrebuințare, identică sieși. Fantasmagoria, ca și capitalul, ar începe, așadar, o dată cu valoarea de schimb și cu forma-marfă. Abia atunci „intră în scenă” spectrul. Pînă atunci, după Marx, acesta nu era prezent. Nici măcar pentru a bîntui valoarea de întrebuințare. De unde vine, însă, această certitudine cu privire la stadiul prealabil, acela, tocmai, al unei preținse valori de întrebuințare, valoare de întrebuințare pură de tot ceea ce face valoarea de schimb și forma-marfă? Ce anume ne asigură în privința acestei distincții ? Nu este vorba, aici, de a nega existența unei valori de întrebuințare ori necesitatea de a ne referi la ea. Ci de a pune la îndoială stricta ei puritate. Dacă aceasta n-ar fi asigurată, ar trebui să spunem că fantasmagoria a început tocmai o dată cu așa-zisa valoare de schimb, în pragul valorii de valoare în general, sau că forma--marfă a început înainte de forma-marfă, ea însăși mai înainte de ea însăși. Trebuie ca așa-zisa valoare de întrebuințare a așa-zisului lucru sensibil obișnuit, simplă *hyle*, lemnul mesei din lemn despre care Marx presupune că n-a început, încă, să „danseze”, trebuie ca însăși forma lui, forma ce-i informează propria *hyle* să o fi promis cel puțin iterabilității, substituției, schimbului, valorii și să fi declanșat, oricît de puțin, o idealizare care să permită identificarea lui ca același de-a lungul unor repetiții posibile etc. Așa cum nu există întrebuințare pură, nu există nici *valoare de întrebuințare* pe care posibilitatea schimbului și a comerțului (indiferent cum i-am spune: sensul însuși, valoare, cultură, spirit [!], semnificație, lume, raport cu celălalt și, în primul rînd, simplă formă și urmă a celui alt) să n-o înscrie dinainte într-un *de-ne-întrebuințat* -semnificație debordantă, ce nu se reduce la inutil. O cultură a început înaintea culturii - și a umanității. Capitalizarea la fel. Ceea ce este totuna cu a spune că, prin chiar acest fapt, ea e sortită să le supraviețuiască. (Ar fi, de altfel, totuna chiar dacă ne-am angaja și într-un alt context, pentru valoarea de schimb: ea este deopotrivă înscrisă și debordată de o promisiune de dar mai presus de schimb, într-un anumit fel, echivalența

comercială oprește sau mecanizează dansul pe care părea că-l inițiază. Mai presus de valoarea însăși, de întrebuințare și de schimb, de tehnică și de piață este grația promisă, dacă nu dată, însă deloc *redată* dansului.)

Fără să dispară, valoarea de întrebuințare devine, astfel, un fel de limită, corelatul unui concept-limită, al unui început pur căruia nici un obiect nu poate și nu *trebuie* să-i corespundă și care se cere, prin urmare, complicată printr-o teorie generală (mai generală, în orice caz) a capitalului. Nu vom trage, aici, decât o singură consecință, dintre atâtea și atâtea altele posibile : dacă își mai păstrează el însuși o oarecare valoare de întrebuințare (și anume, aceea de a permite *orientarea* unei analize a procesului „fantasmagoric” din perspectiva unei origini ea însăși fictivă sau ideală, deci purificată deja de o anumită fantastică), acest concept-limită al valorii de întrebuințare este dinainte contaminat, adică pre-ocupat, locuit, bîntuit de celă-laltul său, adică de ceea ce va lua naștere în capul de lemn al mesei, forma-marfă cu dansul ei de fantomă. Forma-marfă *nu este*, desigur, valoarea de întrebuințare, trebuie să fim de acord, în această privință, cu Marx și să ținem seama de puterea analitică pe care această distincție ne-o pune la dispoziție. Dar chiar dacă ea *nu este*, în *chip prezent*, această valoare, și chiar dacă ea nu este *efectiv prezentă* în aceasta, ea afectează totuși *dinainte* valoarea de întrebuințare a mesei din lemn. O afectează și o îndoliază dinainte, ca fantoma ce va deveni, dar bîntuirea tocmai aici începe. Ca și timpul său, ca și intem-pestivitatea prezentului său, a ființei sale „*out of joint*”. A bîntui nu înseamnă a fi prezent, și bîntuirea trebuie introdusă în însăși construcția unui concept. A oricărui concept, începînd cu cele de ființă și timp. Iată ce am numi noi, aici, o spectro-logie. Ontologia nu se opune spectrologiei decât într-o mișcare de exorcizare. Ontologia este o conjurație.

„Caracterul mistic” al mărfii se înscrie înainte de a se înscrie, se trasează înainte de a se scrie cu toate literele sale pe fruntea ori pe ecranul mărfii. Totul începe înainte de a începe. Marx vrea să știe și să facă să se știe *unde*, în *care moment* anume, în ce *clipă* intră în scenă fantoma, și aceasta este o formă de exorcism, un mod de a o tine la respect: înainte de această limită, ea nu era aici, era lipsită de putere, în ceea ce ne privește, sugerăm, dimpotrivă, că înainte de lovitura de teatru

APARIȚIA INAPARENTULUI

231

a acestui moment, înaintea faptului că „de cum intră în scenă ca marfă, ea se transformă în lucru sensibil suprasensibil”, fantoma își făcuse deja apariția, fără a apărea în persoană, firește și prin definiție, dar scrijelind deja, în valoarea de întrebuințare, în încăpățînarea de lemn a mesei încăpățînate, repetiția (deci substituția, schimbabilitatea, iterabilitatea, pierderea singularității ca experiență a singularității înseși, posibilitatea capitalului) fără de care nici un fel de întrebuințare nu ar putea vreodată să se determine. Această bîntuire nu este o ipoteză empirică. Fără ea, nu s-ar putea nici măcar forma conceptul de valoare de întrebuințare, nici acela de valoare în general, nu s-ar putea nici informa o materie oarecare, și nici determina vreo masă, nici una din lemn, fie ea utilă sau vandabilă, nici una de categorii. Și nici vreo Tablă a poruncilor. Nu s-ar putea nici măcar, așa cum face Marx, complica suficient, diviza ori fractura conceptul de valoare de întrebuințare reamintind, de pildă, această evidență: pentru primul său proprietar presupus, pentru omul care o duce la piață, în calitatea ei de valoare de întrebuințare destinată *celorlalți*, cea dinții valoare de întrebuințare este o valoare de schimb¹. „Mărfurile trebuie, astfel, să se realizeze ca valori

înainte de a putea să se realizeze ca valori de întrebuințare" (*ibidem*). Și *viceversa*, ceea ce face diacronia *circulară* și transformă distincția în co-implicație: „Pe de altă parte, trebuie ca ele (mărfurile) să fie dovedite ca valori de întrebuințare mai înainte de a se putea realiza ca valori" (*ibidem*, p. 98). Chiar dacă transformarea unei mărfi oarecare în valoare de întrebuințare și a alteia în bani marchează un punct de oprire independent, o stază în circulație, aceasta rămîne un proces infinit. Dacă circulația totală M-B-M constituie o „serie fără început și sfîrșit", așa cum atît de insistent reamintește *Critica economiei politice*², e pentru că metamorfoza este posibilă în toate sensurile între valoarea de întrebuințare, marfă și bani. Fără a mai pune la socoteală faptul că valoarea de întrebuințare a mărfii-monedă (*Geldware*) „se dedublează", de asemenea, ea însăși: dinții naturali pot fi înlocuiți cu proteze din aur, dar în acest caz avem de-a face cu o altă valoare de întrebuințare

1. *Capitalul*, op. cit., p. 97.

2. *Critica economiei politice* (1859), op. cit., p. 349.

decît aceea pe care Marx o numește „valoare de întrebuințare formală", care ține de funcția socială specifică a banilor¹.

Orice valoare de întrebuințare fiind marcată de această posibilitate de a servi *altuia* sau *altă dată*, această alteritate sau această iterabilitate o proiectează *a priori* pe piața echivalențelor (care sînt întotdeauna, firește, niște echivalențe între non-echivalențe și presupun dublul *socius* despre care vorbeam mai sus), în iterabilitatea ei originară, o valoare de întrebuințare este dinainte promisă, promisă schimbului și mai presus de schimb. Ea este dinainte aruncată pe piața echivalențelor. Ceea ce nu este întotdeauna ceva rău, chiar dacă există oricînd *riscul* de a-ți pierde sufletul în marfă. Marfa e *născută* „cinică", dat fiind că șterge diferențele, dar chiar dacă ea este în mod congenital nivelatoare, chiar dacă este, „din naștere, o mare egalizatoare cinică" (*Geborner Leveller und Zyniker*, p. 97), acest cinism originar se *pregătea deja* în valoarea de întrebuințare, în capul de lemn al aceluia cîine ridicat, asemenea unei mese, pe cele patru picioare ale sale. Se poate spune despre masă ceea ce Marx spune despre marfă. Asemenea mărfii ce urmează să devină, care este din capul locului, cinica se prostituează deja, ea „se află tot timpul pe punctul de a-și schimba nu numai sufletul, ci și corpul cu oricare alta, chiar dacă aceasta din urmă ar fi acoperită de mai multă dizgrație decît Maritorne" (*ibidem*). Gîndindu-se tocmai la această prosti-tuire originară îi plăcea lui Marx, ne amintim, să-l citeze pe Timon din Atena, cu imprecăția lui profetică. Trebuie, însă, spus că, dacă marfa corupe (arta, filozofia, religia, morala, dreptul, atunci cînd operele lor devin valori de piață), e pentru că devenirea-întru-marfă atesta deja valoarea pe care o pune în pericol. De exemplu: dacă o operă de artă poate deveni marfă, și dacă acest proces pare fatal, este și pentru că marfa a început prin a pune în operă, într-un fel sau altul, principiul unei arte.

Aceasta nu era o chestiune critică. Ci mai degrabă o decon-strucție a limitelor critice, a limitelor liniștitoare ce garantează exercițiul necesar și legitim al chestionării critice. O astfel de deconstrucție nu este o critică a criticii, conform redublării tipice a ideologiei germane post-kantiene. Și, în primul rînd,

1. *Capitalul*, p. 102.

ea nu antrenează în chip necesar spre o fantasmagorizare generală în care totul ar deveni, la

întâmplare, marfă, în echivalența prețurilor. Și aceasta cu atât mai mult cu cât - am sugerat ici și colo acest lucru - conceptul de formă-marfă sau de valoare de schimb se vede afectat de aceeași contaminare debordantă. Capitalizarea nu are o limită riguroasă pentru că ea face să fie debordată. Însă, din moment ce limitele fan-tasmagorizării nu se mai lasă controlate ori determinate de simpla opoziție dintre prezență și absență, dintre efectivitate și non-efectivitate, dintre sensibil și supra-sensibil, o *altă* abordare a diferențelor trebuie să structureze („conceptual” și „real”) câmpul astfel re-deschis. Departe de a șterge diferențele și determinările analitice, această altă logică necesită alte concepte. Se poate spera o reînscrisiere mai fină și mai riguroasă a lor. Numai ea, în tot cazul, poate chema la o astfel de restruc-turare neîncetată, ca și, de altfel, la progresul însuși al criticii. Iar această de-limitare va afecta și discursul despre religie, ideologie și fetișism. Este necesar, însă, să știm că fantoma e acolo, fie și doar în deschiderea promisiunii sau așteptării, *dinainte de prima sa apariție*: aceasta se va fi anunțat, va fi fost secundă încă de prima dată. *De două ori deodată*, itera-bilitate originară, virtualitate ireductibilă a acestui spațiu și acestui timp. Iată de ce se cuvine altfel gândită „data” și data unui eveniment. Din nou, *again* : „*ha's this thing appear'd againe tonight ?*”.

Să fie vorba, prin urmare, de exorcism în deschiderea *Capitalului*? La ridicarea cortinei asupra unei ridicări de cortină? De la cel dinții capitol al primei sale cărți ? Oricât ar putea să pară de potențial, de pregătitor, de virtual, să fi dezvoltat, oare, acest exorcism de premisă suficientă putere pentru a semna și pecetlui întreaga logică a acestei mari opere ? O cere-monie de conjurare să fi scandat, cumva, derularea unui imens discurs critic? Iar ea să-1 fi însoțit, urmat sau precedat ca o umbră, în secret, precum o supraviețuire indispensabilă și, dacă se mai poate spune astfel, vitală, dinainte cerută? O supraviețuire moștenită încă de la origine, apoi, însă, clipă de clipă ? Iar această supraviețuire conjuratorie nu face ea, oare, parte, într-un mod de neșters, din însăși promisiunea revoluționară? Din injoncțiunea și jurământul care pun în mișcare *Capitalul*?

234

SPECTRELE LUI MARX

Să nu uităm că tot ceea ce am citit în această carte era punctul *de vedere* al lui Marx asupra unui *delir finit*. Era discursul său despre o nebunie sortită, după el, să ia sfârșit, despre o încorporare generală a muncii umane abstracte care continuă să fie tradusă, dar pentru un timp finit, în limbajul nebuliei, într-un delir (*Verrucktheit*) al expresiei¹. Va *trebui*, declară Marx, și vom *putea*, *va trebui să putem* pune capăt la ceea ce apare „în această formă delirantă” (*in dieser verruckten Form [ibidem]*). Vom *vedea* (să traducem: vom *vedea venind*) sfârșitul acestui delir și al acestor fantome, gândește în mod vizibil Marx. Trebuie să fie așa, deoarece aceste fantome (*reve-nants*) sînt legate de categoriile economiei burgheze. Acest delir ? Acele fantome ? Sau spectralitatea în general ? Este, mai mult sau mai puțin, întreaga noastră întrebare, și întreaga noastră circumspecție. Nu știm dacă Marx avea de gând s-o termine cu fantoma în general și nici măcar dacă el voia cu adevărat acest lucru, atunci cînd declară, fără ambi-guitate, că această fantomă, acest *Spuk* din care *Capitalul* își face obiectul său, este doar efectul economiei de piață. Și care, ca atare, ar trebui, va trebui să dispară o dată cu alte forme de producție : „Chiar acest gen de forme [delirante, Marx tocmai a afirmat acest lucru] constituie categoriile economiei burgheze. Sînt forme de gândire care au o validitate socială, așadar o obiectivitate, pentru raporturile de producție ale acelui mod de producție social determinat în mod istoric, ce este producția de piață. Prin urmare, dacă evadăm (*fluchten*) spre alte forme de producție, vom vedea dispărînd instantaneu întregul misticism al lumii mărfa, toate sortilegiile ce învăluie într-o ceață fantomatică produsele muncii efectuate pe baza producției de piață (*Aller Mystizismus der Warenwelt, all der Zauber und Spuk, welcher Arbeitsprodukte auf Grundlage der Warenproduktion*

umnebelt, verschwindet daher sofort, sobald wir zu andren Pro- ; duktionsformen fluchten)" (ibidem).

Prin expresia „ceață fantomatică”, traducerea recentă citată de noi marchează tocmai referința literală la fantomă (*revenant*) (*Spuk*), acolo unde atâtea traduceri anterioare o eliminau cu regularitate. Se cuvine, de asemenea, subliniată și imediatitatea 1. *Ibidem*, p. 87.

APARIȚIA INAPARENTULUI

235

instantanee cu care - Marx voia, cel puțin, să creadă sau să ne facă să credem acest lucru - misticismul, vrăjitoria și fantoma (*revenant*) ar dispărea: ele *se vor împrăști* (indicativ), se vor risipi, în realitate, după el, ca prin farmec, la fel cum veniseră, în chiar clipa în care am (vom) vedea sfârșitul producției de piață. Presupunând, însă, împreună cu Marx, că aceasta ar putea să aibă un sfârșit posibil. Marx spune foarte bine: „de îndată ce”, „imediat ce”, *sobald*, și, ca întotdeauna, vorbește despre dispariția viitoare a fantomei, a fetișului și a religiei ca apariții cețoase. Totul este învăluit de cețuri, totul este încins de nori (*umnebelt*), începând cu adevărul. Nori într-o noapte friguroasă, peisaj sau decor din *Hamlet* la apariția *ghost*-ului (*It is past midnight, bitterly cold, and dark except for the faint light of the stars*).

Chiar dacă s-ar deschide *Capitalul* astfel, cu o mare scenă de exorcism, cu o supralicitare a conjurației, această fază critică nu s-ar distruge cîtuși de puțin, nu s-ar discredita deloc. Sau, cel puțin, ea nu ar anula integralitatea evenimentului și a inauguralității acesteia. Căci punem aici rămășag că gîndirea nu reușește niciodată să învingă complet pulsiunea conjura-torie. Mai curînd se naște din ea. A jura sau a conjura nu constituie, oare, însăși șansa și destinul său, în egală măsură ca și limita sa? Darul fmitudinii sale? Are ea vreodată altceva de ales decît între mai multe conjurații ? întrebarea însăși, și chiar cea mai ontologică și mai critică și mai riscantă dintre toate, știm foarte bine, reușește să se pună la adăpost. Chiar *formularea* ei ridică baricade sau sapă tranșee, se înconjură cu șicane, înmulțește capcanele. Rareori înaintează descoperită, cu orice risc. în chip magic, ritual, obsesional, *formalizarea* ei uzează de *formule* care sînt, uneori, niște procedee incantatorii. Ea își marchează terenul dispunînd stratageme și iscoade la adăpostul unor scuturi apotropaice. Problematizarea însăși caută să nege și, deci, să conjure (*problema* este un scut, o armură, insistăm asupra acestui lucru, o fortificație tot atît ca și o șansă pentru ancheta ce va să vină). Problematizarea critică continuă să lupte împotriva unor fantome. De care se teme ca de ea însăși. O dată aceste întrebări puse, sau mai curînd suspendate, putem, poate, să revenim la ceea ce *Capitalul* pare a vrea să spună despre fetiș, în același pasaj, și conform aceleiași logici.

236

SPECTRELE LUI MARX

APARIȚIA INAPARENTULUI

237

Este vorba, să nu uităm, și de a demonstra că enigma fetișului „bani” se reduce la aceea a fetișului „marfă” din momentul în care acesta din urmă devine vizibil (*sichtbar*) - însă, adaugă Marx, la fel de enigmatic, *vizibil sau evident* pînă la uimirea care orbește: care „sare în ochi”, spune, efectiv, traducerea franceză la care ne referim aici¹: *die Augen blendende Rätsel des Warenfetișs*.

Se știe, numai referința la lumea religioasă permite explicarea autonomiei ideologicului și deci a eficacității care-i este proprie, a încorporării ei în dispozitive dotate nu doar cu o autonomie aparentă, ci și cu un soi de automaticitate care nu întîmplător aduce aminte de încăpățînarea mesei din lemn. Dîndu-se seamă de caracterul „mistic” și de secretul (*das Geheim-nisvolle*) formei-marfă, s-a făcut introducerea în fetișism și în ideologic. Fără a se reduce unul la celălalt, ele împărtășesc o condiție comună. Or, spune *Capitalul*, numai analogia religioasă, numai „regiunea nebuloasă a lumii religioase” (*die Nebelregion der religiösen Welt*) ne poate permite să înțelegem producerea și autonomizarea fetișizantă a acestei forme. Necesitatea de a recurge la această analogie, Marx o prezintă ca pe consecință a „formei fantasmagorice” a cărei geneză tocmai a analizat-o. Dacă raportul obiectiv dintre lucruri (ceea ce noi am numit *comerțul dintre mărfuri*) este într-adevăr o formă fantasmagorică a raportului social dintre oameni, atunci sîntem obligați să recurgem la *singura analogie posibilă*, aceea a religiei: „Numai raportul social

determinat dintre oamenii înșiși îmbracă aici, pentru ei, forma fantasmagorică a unui raport între lucruri". Urmarea: *Astfel Incit, pentru a găsi o analogie* (sublinierea îmi aparține : *Um daher eine Analogie zu finden*), va trebui să evadăm (*flichten*, încă o dată sau deja) spre zonele nebuloase ale lumii religioase"².

Enormă miză, inutil să mai subliniem, a fetișismului, în raportul său cu ideologicul și cu religiosul, în enunțurile care urmează imediat, deducția fetișismului se aplică și ideologicului, autonomizării, ca și automatizării sale :

„în această lume (lumea religioasă), produsele creierului uman [ale capului, din nou, al oamenilor, *des menschlichen Kopfes*,

1. *Ibidem*, p. 106.

2. *Ibidem*, p. 83.

analog cu capul de lemn al mesei capabile să zămislească himere - în capul său în afara capului său - de îndată, adică *imediat*, ce forma sa poate deveni formă-marfă] par a fi figuri autonome, înzestrate cu o viață proprie (*mit eigenem Leben*), întreținând raporturi unele cu celelalte și cu oamenii. [...] Numesc aceasta fetișism, fetișism ce aderă (*anklebt*) la produsele muncii de îndată ce sînt produse ca mărfuri și care, de acum înainte, este inseparabil de producția de piață. Acest caracter fetiș al lumii mărfurilor provine, așa cum a demonstrat analiza noastră precedentă, din caracterul social propriu muncii ce produce mărfuri" (*ibidem*).

Cu alte cuvinte, de cum există producție, există fetișism: idealizare, autonomizare și automatizare, dematerializare și încorporare spectrală, travaliu al doliului coextensiv oricărui fel muncă etc. Marx crede că trebuie să limiteze această co-extensivitate la producția de mărfuri. Este, în opinia noastră, un gest de exorcizare despre care ani vorbit mai sus și cu privire la care lăsăm, aici, întrebarea noastră în suspensie.

Religiosul nu constituie, prin urmare, un fenomen ideologic ori o producție fantomatică oarecare. Pe de o parte, el oferă forma originară sau paradigma de referință, cea dintîi „analogie" a sa, pentru producția fantomei sau a fantasmei ideologice. Pe de altă parte (și în primul rînd, și, desigur, din același motiv), religiosul informează totodată, împreună cu mesianicul și escatologicul, fie și doar sub forma necesarmente indeterminată, goală, abstractă și seacă pe care o privilegiem aici, și acel „spirit" al marxismului eliberator, a cărui injoncțiune, oricît de secretă și de contradictorie ar putea ea să pară, o reafirmăm noi aici.

Nu putem să ne angajăm aici în această chestiune generală a fetișizării¹, într-o cercetare viitoare, ea va trebui, fără îndoială, legată de aceea a spectralității fantomatice, în pofida

1. în forma ei generală, am încercat s-o abordez în altă parte (cf., în special, *Glas*, Galilee, 1974, pp. 51, 149, 231 și urm., 249 și urm., 264 și urm.). Cu privire la raporturile dintre fetișism și ideologie, cf. Sarah Kofman, *Camera obscura - de l'ideologie*, Galilee, 1973, îndeosebi ceea ce precedă și urmează *La table tournante* (p. 21), și Etienne Balibar, *Cinq etudes du materialisme historique, op. cit.* (referitor la „teoria fetișismului"), pp. 206 și urm.

238

SPECTRELE LUI MARX

deschiderii ei infinite din toate părțile, am putea, poate, să încercăm o circumscriere a acestei mize din cel puțin *trei puncte de vedere*:

1. Fantomaticitatea fetișistă în general și locul pe care ea îl ocupă în *Capitalul*¹. Mai înainte chiar de intrarea în scenă a valorii de piață și a coregrafiei mesei din lemn, Marx definise produsul rezidual al muncii ca o obiectivitate fantomatică (*gespenstige Gegenständlichkeit*)².

2. Locul ocupat de acest moment teoretic în corpusul lui Marx. Constituie el, sau nu, o ruptură față de ceea ce se spune cu privire la fantomă și ideologic în *Ideologia germană* ? Există îndoieli.

Raportul nu este, fără îndoială, nici de ruptură, nici de omogenitate.

3. Dincolo de aceste dimensiuni, care nu sînt numai cele ale unei exegeze a lui Marx, este vorba,

desigur, de tot ceea ce leagă, *astăzi*, Religia și Tehnica într-o configurație aparte.

1. Cf. Etienne Balibar, *op. cit.*, pp. 208 și urm.

2. în figura materialității sale sensibile, corpul propriu al acestei obiectivități fantomatice capătă formă, se întărește, se înalță sau se pietrifică, se *cristalizează* pornind de la o substanță moale și nediferențiată, se instaurează plecând de la un rest amorf: „Să examinăm acum acest reziduu al produselor muncii. Nu mai rămîne din el decît chiar această obiectivitate fantomatică, o simplă piftie [*Gallerte*: gelatină, figură a masei omogene] de muncă umană nediferențiată, adică de consum de forță de muncă omenească, indiferentă față de forma sub care este consumată. Tot ce mai rămîne încă vizibil în aceste lucruri [tot ce se prezintă în ele : *Diese Dinge stellen nur noch dar*] este faptul că pentru a fi produse s-a consumat forță de muncă omenească. Doar fiind cristalizări (*Als Kristalle*) ale acestei substanțe sociale, ce le este comună, ele sînt valori: valori de piață" (*Capitalul*, *op. cit.*, p. 43). Cu privire la această „obiectivitate fantomatică" (*gespenstige Gegenständlichkeit*), cf. Samuel Weber (*op. cit.*, p. 75), care, între Balzac și Marx, insistă pe drept cuvînt asupra caracterului feminin al himerei--marfă. Există, într-adevăr, mai multe indicii în acest sens. Cum poate fi, însă, stabilizat sexul unui fetiș ? Acesta nu trece, oare, de la un sex la altul ? Nu este el, oare, tocmai această mișcare de trecere, oricare ar fi stațiunile?

într-un text apărut recent, Thomas Keenan *analizează*, printre altele, și „sublimările" acestei „realități fantomatice": „în rigoarea abstracțiunii, numai spectrele supraviețuiesc" („The Point is to (Ex)Change It", în *Fetishism as Cultural Discourse*, ed. E. Apter & W. Pietz, Corneli University Press, 1993, p. 168).

APARIȚIA INAPARENTULUI

239

A. Este vorba, în primul rînd, de ceea ce îmbracă forma originală a unei reveniri a religiosului, fundamentalist sau nu, și care supradetermină toate chestiunile cu privire la națiune, stat, dreptul internațional, drepturile omului, *Bill of Rights*, pe scurt, tot ceea ce își concentrează habitatul în figura cel puțin simptomatică a Ierusalimului sau, aici și acolo, a reapro-prierii lui și a sistemului de alianțe ce ascultă de el. Cum să-l raportăm pe unul la celălalt, dar și cum să disociem, totodată, cele două spații mesianice despre care vorbim aici sub același nume? Dacă apelul mesianic aparține propriu-zis unei structuri universale, mișcării ireductibile a deschiderii istorice la viitor, deci experienței înseși și limbajului său (așteptare, promisiune, angajament față de evenimentul a ceea ce vine, iminență, urgență, exigență a mîntuirii, a justiției mai presus de drept, gaj oferit celui alt ca nefiind prezent, prezent în prezent sau viu etc.), cum poate și trebuie el să fie *gîndit la un loc cu* întruchipările mesianismului avraamic? Întruchipează el, oare, pustiirea abstractă sau condiția originară a acestora? Să nu fi fost mesianismul avraamic decît o prefigurare exemplară, prenumele dat pe fondul posibilității pe care încercăm să o numim aici? De ce, atunci, să mai păstrăm numele sau cel puțin adjectivul (*mesianic*, preferăm noi să spunem, în loc de *mesianism*, cu scopul de a desemna mai mult o structură a experienței decît o religie) acolo unde nici o figură a celui ce vine, chiar acolo unde acesta sau aceasta se anunță, nu ar trebui să se pre-determine, să se prefigureze, chiar să se prenumească? Dintre aceste două deserturi, care va fi făcut, primul, semn către celălalt? Este de conceput o moștenire ateologică a mesianicului? Să fie ea, din contră, cea mai consecventă? O moștenire nefiind niciodată naturală, noi putem să moștenim mai mult decît o singură dată, în locuri și la momente diferite, putem alege să așteptăm timpul cel mai potrivit, care poate să fie și cel mai intempestiv - să scriem despre el în funcție de mai multe *linii de descendență* și să ne semnăm, astfel, pe mai mult de-o *bătaie (portee)*. Aceste întrebări și ipoteze nu se exclud. Cel puțin pentru noi și cel puțin pentru moment. Asceza despoaie speranța mesianică de toate formele biblice, și chiar de toate figurile determinabile ale așteptării, ea se denudează, astfel, pentru a putea răspunde la ceea ce trebuie să fie ospitalitatea absolută, „da"-ul spus

240

SPECTRELE LUI MARX

celui (cele) ce vine, acel „vino" spus viitorului inanticipabil -care nu trebuie să fie un „indiferent ce" în spatele căruia se ascund tocmai fantomele mult prea cunoscute pe care trebuie să ne exersăm să le recunoaștem. Deschisă, în așteptarea evenimentului *ca* justiție, această ospitalitate nu e absolută decît dacă veghează asupra propriei sale universalități. Mesianicul, inclusiv în

formele lui revoluționare (iar mesianicul este întotdeauna revoluționar, trebuie să fie), ar fi urgența, iminența, dar, paradox ireductibil, o așteptare fără orizont de așteptare. Putem întotdeauna să considerăm uscăciunea aproape atee a acestui mesianic drept condiția religiilor Cărții, un deșert care nici măcar nu a fost al lor (pământul, însă, este întotdeauna împrumutat, închiriat de Dumnezeu, el nu este niciodată posedat de către ocupantul său, spune tocmai Vechiul Testament, a cărui injoncțiune ar trebui, și ea, auzită); putem întotdeauna să recunoaștem în el solul arid pe care au crescut și peste care au trecut întruchipările vii ale tuturor mesia, fie ei anunțați, recunoscuți sau mereu așteptați. Putem, de asemenea, să considerăm această creștere compulsivă și furtivitatea acestei treceri drept singurele evenimente din perspectiva cărora ne apropiem și numim mesianicul în general, această altă fantomă de care nu putem și nu trebuie să ne lipsim. Ar putea fi considerată stranie, straniu de familiară și de neospitalieră, în același timp (*unheimlich, uncanny*), această figură a ospitalității absolute, a cărei promisiune s-ar dori să fie încredințată unei experiențe atât de imposibile, atât de puțin asigurată în sărăcia ei, unui cvasi-„mesianism” atât de neliniștit, de fragil și de dezarmat, unui „mesianism” întotdeauna presupus, unui mesianism cvasi-transcendental dar și obstinat interesat de un materialism fără substanță: un materialism al *khora* pentru un „mesianism” ce duce la disperare, însă fără această disperare, și dacă am putea să *contăm* pe ceea ce vine, speranța n-ar mai fi decât calculul unui program. Am câștiga prospectiva, dar nu am mai aștepta nimic și pe nimeni. Dreptul fără dreptate. Nu am mai invita, nici trup, nici suflet, n-am mai primi nici o vizită și nici măcar nu ne-am mai gândi să vedem. Să vedem venind. Acestui „mesianism” disperat, unii, din rîndurile cărora nu mă exclud, îi vor afla, poate, un gust curios, uneori chiar unul de moarte. Este adevărat că acest gust este,

APARIȚIA INAPARENTULUI

241

înainte de toate, un gust, o presimțire de gust, și prin esența sa el este curios. Curios tocmai față de ceea ce el conjură - și care lasă de dorit.

B. Este vorba, însă, în chip indisociabil, și de desfășurarea diferențială a lui *tekhne*, a tehnno-științei și a tele-tehnologiei¹. Ea ne obligă, mai mult ca oricînd, să gîndim virtualizarea spațiului și a timpului, posibilitatea unor evenimente virtuale a căror mișcare și viteză ne interzic, de acum înainte (mai mult și altfel ca pînă acum, căci nu avem de-a face cu ceva aboslut și în întregime nou), să mai opunem prezența reprezentării sale, „timpul real” „timpului amînat”, efectivitatea simulacrului său, viul ne-viului, pe scurt, viul - morții-vii a fantomelor sale. Ea ne obligă să gîndim, pornind de aici, un alt spațiu pentru democrație. Pentru democrația ce va să vină și deci pentru justiție. Am sugerat, deja, că evenimentul în jurul căruia dăm aici tîrcoale ezită între un „cine” singular al fantomei și un „ce” general al simulacrului, în spațiul virtual al tuturor tele-tehnno-științelor, în dis-locarea generală la care vremea noastră se vede sortită, așa cum sînt, de-acum, locurile amantilor, ale familiilor, ale națiunilor, mesianicul tremură tocmai pe marginea acestui eveniment. El este tocmai această ezitare, nu cunoaște altă vibrație, nu „trăiește” altfel, însă ar înceta să mai fie mesianic dacă ar înceta să ezite: cum să mai dea, încă, loc, cum să facă, acest loc, cum să-l facă de locuit fără, însă, a ucide viitorul în numele unor vechi frontiere? Ca și cele ale sîngelui, naționalismele solului nu seamănă doar ură, nu comit doar crimă, nu au nici un viitor, nu promit nimic, chiar dacă mențin, asemenea prostiei ori inconștientului, viața dură. Această ezitare mesianică nu paralizează nici o decizie, nici o afirmație, nici o responsabilitate. Ea le oferă, dimpotrivă, acestora condiția lor elementară. Este însăși experiența lor. Dat fiind că trebuie să grăbim apropierea unei concluzii, să schematizăm. Dacă există ceva care pare nu a se fi mișcat de la *Ideologia germană* și pînă la *Capitalul*, este vorba de două axiome a căror moștenire ne privește în egală măsură. Este, însă, vorba de

moștenirea unui *double bind*, care face, de altfel,

1. Referitor la toate aceste motive, facem, evident, trimitere la lucrările lui Paul Virilio, ca și la o lucrare inedită a lui Bernard Stiegler (în curs de apariție la editura Galilee).

242

SPECTRELE LUI MARX

semn spre un *double bind* al oricărei moșteniri și deci al oricărei decizii responsabile.

Contradicția și secretul locuiesc injoncțiunea (spiritul tatălui, dacă vrem). Pe de o parte, Marx ține să respecte originalitatea și eficacitatea proprii, autonomizarea și automatizarea idealității ca proces finis-infinis al di-ferenței (*differance*) (fantomatic, fantastic, fетиșic sau ideologic) - și al simulacrului care, în ea, nu este pur și simplu imaginară. Este un corp artefactual, un corp tehnic, și este nevoie de muncă pentru a-l constitui ori pentru a-l deconstitui. Această mișcare va rămâne prețioasă, fără doar și poate de neînlocuit, cu condiția să fie ajustată, așa cum va face oricare „bun marxism”, la structuri și situații inedite. Pe de altă parte însă, chiar dacă rămâne unul dintre primii gînditori ai tehnicii, ba chiar, de departe, ai tele-tehnologiei care aceasta, dintotdeauna, de aproape sau de departe, va fi fost, Marx continuă să vrea să-și întemeieze critica sau exorcizarea simulacrului spectral pe o ontologie. Este vorba de o ontologie - critică, dar pre-decon-structivă - a prezenței ca realitate efectivă și ca obiectivitate. Această ontologie critică înțelege să desfășoare posibilitatea de a împrăștiia fantoma, să îndrăznim, însă, să spunem: s-o conjure ca și conștiință reprezentativă a unui subiect, și să aducă această reprezentare, pentru a o reduce la condițiile ei, în lumea materială a muncii, a producției și a schimbului.

Pre-deconstructiv nu vrea să însemne aici fals, non-necesar sau iluzoriu. El caracterizează, aici, o cunoaștere relativ stabilizată, care necesită întrebări încă și mai radicale decît critica însăși și decît ontologia care întemeiază critica. Aceste întrebări nu sînt destabilizatoare prin efectul vreunei subversiuni teoretico-speculative. Nici nu sînt măcar, în ultimă analiză, niște întrebări, ci niște evenimente seismice. Niște evenimente *practice*, acolo unde gîndirea *se face acțiune*, și corp și experiență manuală (gîndirea ca *Handeln*, spune undeva Heidegger), muncă, însă muncă mereu divizibilă - și susceptibilă a fi împărțită, dincolo de vechile scheme ale diviziunii muncii (chiar și de aceea în jurul căreia Marx a construit atît de mult, îndeosebi discursul său cu privire la hegemonia ideologică: diviziunea între muncă intelectuală și muncă manuală, a cărei relevanță, desigur, n-a dispărut, dar pare mai limitată ca oricînd). Aceste evenimente seismice vin din viitor, sînt date din

APARIȚIA INAPARENTULUI

243

perspectiva fondului instabil, haotic și dis-localat al timpurilor. Al unui timp disjunct sau deajustat fără de care nu ar exista nici eveniment, nici istorie, nici promisiune de justiție.

Consecințele politice ale faptului că ontologicul și criticul sînt, aici, pre-deconstructive nu sînt, poate, de neglijat. Și în primul rînd, desigur, pentru a ne exprima, aici, prea repede, în ceea ce privește conceptul de politic și politicul însuși.

Pentru a nu oferi decît un exemplu dintre atîtea posibile, să mai amintim, pentru a conchide, încă un pasaj din *Ideologia germană*. El pune în operă o schemă pe care *Capitalul* pare a o fi confirmat neîncetat, în el, Marx avansează ipoteză conform căreia credința în spectrul religios, deci în fantomă în general, constă în a autonomiza o reprezentare (*Vorstellung*) și în a-i uita atît geneza, cît și temeiul real (*reale Grundlage*). Pentru a spulbera autonomia factice produsă astfel în istorie, trebuie luate din nou în seamă modurile de producție și de schimb tehnico-economic: „In religie, oamenii își metamorfozează universul empiric într-o ființă doar gîndită și doar reprezentată (*zu einem nur gedachten, vorgestellten Wesen*) care-i înfruntă atunci ca străin (*das ihnen fremd gegeniibertritt*). Nici acest lucru nu trebuie explicat prin alte concepte, prin

«conștiința de sine» sau altă divagație de acest gen, ci prin ansamblul modului de producție și de schimb așa cum a existat el pînă în prezent și care este tot atît de independent (*unabhängig*) de conceptul pur precum sînt invenția meseriei de țesător automatic (*seif acting muie*: în engleză în text) și folosirea căii ferate de filozofia lui Hegel. Dacă vrem să vorbim despre o «ființă» a religiei, adică despre fundamentul material al acestei non-ființe (*d.h. von einer mate-riellen Grundlage dieses Unwesens*), nu trebuie să o căutăm în «ființa omului» (*im «Wesen des Menschen»*), nici în predicatele de Dumnezeu, ci în lumea materială, așa cum se află ea acolo, deja, în fiecare etapă a procesului religios (cf. *supra* Feuerbach). Toate «fantomele» pe care le-am trecut în revistă (*die wir Revue passieren liessen*) erau niște reprezentări (*Vorstellungen*). Aceste reprezentări, făcînd abstracție de fundamentul lor real (*abge-sehen von ihrer realen Grundlage*) (pe care Stirner, de altfel, îl neglijează), concepute ca niște reprezentări interioare conștiinței, ca niște gînduri în capul oamenilor, o dată ieșite din obiectalitatea (*Gegenständlichkeit*) lor și redată subiectului (*in*

244

SPECTRELE LUI MARX

das Subjekt zuruckgenommen) și înălțate de la substanță la conștiința de sine, constituie - obsesia (*der Sparren*) sau ideea fixă¹.

Dacă e să urmărim litera textului, critica fantomei sau a spiritelor ar fi, prin urmare, critica unei reprezentări subiective și a unei abstracțiuni, a ceea ce petrece *în cap*, a ceea ce nu iese decît din cap, adică a ceea ce rămîne acolo, în cap, exact atunci cînd a ieșit de acolo, din cap, și supraviețuiește în afara capului. Nimic, însă, nu ar fi posibil, începînd cu critica însăși, fără supraviețuirea, fără supra-viața posibilă a acestei autonomii și a acestui automatism *în afara capului*. Am putea spune că aici se situează spiritul criticii marxiste, nu acela pe care noi l-am putea opune literei sale, ci acela pe care însăși mișcarea literei sale îl presupune. Ca și fantoma, el nu este nici în cap, nici afară din cap. Marx știe foarte bine acest lucru, dar se poartă ca și cum nu ar vrea să aibă știință de el. În *Ideologia germană*, capitolul următor va fi consacrat tocmai acestei obsesii care îl făcea pe Stirner să spună: „*Mensch, es spukt in deinem Kopfe!*”. Traducere curentă: „Omule, ai fantome (*revenants*) în cap!”. Marx crede că este de-ajuns să întoarcă apostroful împotriva sfîntului Max².

^*Es spukt*”: greu de tradus, spuneam. Chestiune de fantomă (*revenant*) și de obsesie care bînuie, desigur, dar încă ? Idiomul german pare a numi fantomalitatea, dar o numește într-o formă verbală. Aceasta nu spune că există *revenant*, spectru sau fantomă, nu spune că există apariție, *der Spuk*, nici măcar că apare, ci că „spectrează”, că „apariționează”. *Este vorba*, în neutralitatea acestei forme verbale cu totul impersonale, de ceva sau de cineva, nici cineva și nici ceva, de un „se” care nu acționează. *Este vorba*, mai curînd, de mișcarea pasivă a unei frici, a unei experiențe temătoare gata să primească, dar unde ? În cap ? Ce este capul înainte de această teamă pe care nu poate nici măcar s-o stăpînească ? Dacă însă capul, care nu e nici subiectul, nici conștiința, nici eul, nici creierul, s-ar defini în primul rînd tocmai prin posibilitatea unei astfel de experiențe, și tocmai prin aceea pe care nu ar putea nici s-o stăpînească și nici s-o delimiteze, prin indefinitatea lui „*es*”

1. *Ideologia germană*, op. cit., pp. 183-184 (traducere ușor modificată).

2. *Ibidem*, p. 184.

APARIȚIA INAPARENTULUI

245

spukt”? Să primești, să găzduiești, spuneam noi, așadar, dar temîndu-te, în angoasă și în dorința de a-l exclude pe străin, de a-l invita fără a-l accepta, ospitalitate domestică ce-l primește fără a-l primi pe străin, pe un străin, însă, aflat deja înăuntru (*das Heimliche-Unheimliche*), mai intim față de sine decît sine însuși, proximitatea absolută a unui străin a cărui putere e singulară și

anonimă (*es spukt*), o putere de nenumit și neutră, adică indecidabilă, nici activă, nici pasivă, o an-iden-titate care ocupă invizibil și *fără să facă nimic* niște locuri care nu sînt, pînă la urmă, nici ale noastre, nici ale sale. Or, toată *asta*, *aceasta* cu privire la care am eșuat în încercarea noastră de a spune ceva cît de cît logic determinabil, *aceasta* care vine atît de greu în limbaj, *aceasta* care pare a nu vrea să spună nimic, *aceasta* care ne derutează faptul-de-a-voi-să--spunem al nostru, făcîndu-ne în mod regulat să vorbim dinspre locul în care nu vrem să spunem nimic, în care știm foarte limpede ce anume nu vrem să spunem dar nu știm ce anume am vrea să spunem, ca și cum *aceasta* nu ar mai fi nici de ordinul știutului, nici de ordinul vrutului sau al lui a-vrea--să-spui, ei bine, *aceasta* revine, *aceasta* se întoarce, insistă în urgență și dă de gîndit, însă *aceasta*, care este de fiecare dată suficient de irezistibilă, suficient de singulară ca să provoace tot atîta angoasă ca și viitorul și moartea, *aceasta* ține mai puțin de un „automatism de repetiție” (acela al automatelor care se rotesc în fața noastră de vreme îndelungată), cît ne dă de gîndit toată *asta*, *total alta*, de care ține o compulsiune de repetiție: aceea că oricare un altul este total altul. Fantomalitatea impersonală a lui „*es spukt*” produce automatismul de repetiție și, în egală măsură, își află în acesta principiul său de rațiune, într-un paragraf incredibil din *Das Unheimliche*, Freud recunoaște, de altfel, că prin ceea ce spune acest „*es spukt*” ar fi trebuit să-și înceapă cercetările (cu privire la *Das Unheimliche*, la pulsiunea de moarte, la compulsiunea de repetiție, la dincolo de principiul plăcerii etc.)¹. El vede în acesta

1. De ce vede Freud în obsesia care bîntuie exemplul „poate cel mai puternic”, un soi de prototip al experienței lui *Unheimlichkeit* ? Pentru că, „la un grad extrem” (*im allerhochsten Grade*), li se pare „*unheim-lich*” multor oameni tot ceea ce este „legat de moarte, de cadavru, de revenirea morților, de spirite și de spectre (*mit Geistern und Gespenstern*)”. Spre marea nefericire a traducătorilor, Freud își vede

246

SPECTRELE LUI MARX

un *exemplu* cu care ar fi trebuit să înceapă cercetarea. Merge chiar pînă la a-1 considera *exemplul cel mai puternic* de *Unheimlichkeit* (*Wir hätten eigentlich unsere Untersuchung mit diesem, vielleicht stärksten Beispiel von Unheimlichkeit beginnen können*: „Am fi putut, la drept vorbind, să ne începem investigația cu acest exemplu de *Unheimlichkeit*, poate cel mai puternic”). Ne putem, însă, întreba dacă ceea ce el numește exemplul cel mai puternic se lasă redus la un simplu exemplu - doar la exemplul cel mai puternic, din seria de ilustrată această aserțiune atrăgînd atenția nu asupra faptului că „*es spukt*” este atît de dificil de tradus (din motivele arătate mai sus), ci asupra aceluia că „mai multe limbi moderne nu pot să redea expresia noastră «*ein unheimlich.es Haus*» decît transcriind-o în felul următor : o casă în care «*es spukt*»” („[...] *manche moderne Sprachen unse-ren Ausdruck : ein unheimliches Haus gar nicht anders wiedergeben können als durch die Umschreibung: ein Haus, im dem es spukt*”, *Das Unheimliche*, GW XII, pp. 254-255). De fapt, „*unheimliche*” este la fel de intraductibil ca și „*es spukt*”. Ceea ce duce la traduceri greoaie și, în fond, ininteligibile. De exemplu: „[...] mai multe limbi moderne nu pot să redea expresia noastră «casă *unheimlich*» altfel decît printr-o perifrază: o casă bîntuită” (trad. M. Bonaparte și E. Marty, „L'inquietante etrangete”, în *Essais de psychanalyse appliquee*, 1933, „Idees”, NRF, pp. 194-195) sau „[...] *some languages in use to-day can only render the German expression «an unheimliche house» by «a haunted house»*” (Standard Edition, voi. XVII, p. 241). Cu privire la ceea ce Freud avansează, apoi, despre moartea însăși, revenim în altă parte, pentru a face o legătură cu discursurile lui Heidegger și Levinas în această privință (*Apories*, Galilee, 1996). Altă epocă, altă modalitate, alt modă pentru fantome: la aceeași pagină, Freud remarcă faptul că unele conferințe cu pretenții despre comunicarea cu fantomele (*revenants*) tindeau, pe atunci, să se înmulțească. Spirite subtile, notează el, din rîndul oamenilor de știință și mai cu seamă la sfîrșitul vieții, cedează tentației telepatice sau mediumnice. Știa el ce spunea! Și dat fiind că *Hamlet* va fi fost subiectul nostru, să precizăm că Freud considera aparițiile spectrale de aici lipsite de orice putere de *Unheimlichkeit* (*op. cit.*, p. 265). Ca și cele din *Macbeth* ori *Iulius Cezar*, ca și cele din *Infernul* lui Dante. Ele pot fi, desigur, terifiante (*schreckhaft*) sau lugubre (*duster*), dar la fel de puțin *unheimlich* ca și lumea zeilor homerici. Explicația: literatura, ficțiunea teatrală. După Freud, noi ne-am plia, în aceste cazuri, judecata la condițiile realității *fictive*, așa cum sînt ele stabilite de către poet, și am

trata „sufletele, spiritele și spectrele” ca pe niște existențe întemeiate, normale, legitime (*vollberechtigte Existenzen*). Observație cu atât mai surprinzătoare cu cât toate exemplele de *Unheimlichkeit* din acest eseu sînt împrumutate din literatură!

APARIȚIA INAPARENTULUI

247

exemple. Și dacă nu cumva este vorba de Lucrul însuși, de însăși cauza a ceea ce este căutat și care determină căutarea? De cauza cunoașterii și a căutării, de motivul istoriei ori al *episteme*? Dacă tocmai de aici își trage el forța sa exemplară? Pe de altă parte, se cuvine să acordăm atenție mecanismului conjurătoriu pe care Freud îl scoate, atunci, înainte pentru a se justifica de faptul de a nu fi crezut necesar să înceapă cu ceea ce *ar fi putut* să înceapă, cu ceea ce ar fi *trebuit* să înceapă, cu toate acestea, *el* de exemplu (vreau să spun, mă înțelegeți bine: Marx și *el*).

Freud ne explică acestea pe tonul senin al prudenței epistemologice, metodologice, retorice, de fapt psihagogice: dacă a fost nevoit ca el să nu înceapă cu ceea ce ar fi putut sau ar fi trebuit să înceapă e pentru că, o dată cu lucrul în chestiune (exemplul cel mai puternic de *Unheimlichkeit*, „*es spukt*”, fantomele [*revenants*] și aparițiile), ți se face mult prea frică. Se confundă ceea ce este, în mod contradictoriu, indecidabil, *heimliche-unheimliche* cu teribilul ori înspăimîntătorul (*mit dem Grauenhaften*). Or, spaima nu este bună pentru liniștea cercetării și nici pentru distingerea analitică a conceptelor. Ar trebui citită - pentru ea însăși și din acest punct de vedere - întreaga urmare a acestui text; vom încerca să o facem în altă parte, intersectînd această lectură cu aceea a numeroase texte de Heidegger¹. Frecvent, decisiv și organizator, recursul pe care acesta îl face - în *Sein und Zeit* și aiurea - la valoarea de *Unheimlichkeit* credem că rămîne, în general, nesurprins sau neglijat, în ambele discursuri, în acela al lui Freud și în acela al lui Heidegger, acest recurs face posibile proiecte sau traiecte fundamentale. O face, însă, destabilizînd în permanență, și într-un mod mai mult sau mai puțin subteran, ordinea Freud și Heidegger. În *La Carte postale...* (Flammarion, 1980, p. 206), semnatarul *Trimiterilor* îi cuplează precum două spectre: „Aici, pe Freud și pe Heidegger, eu îi conjug în mine ca pe cele două mari fantome ale «marii epoci» - cei doi bunici supraviețuitori. Nu s-au cunoscut, dar formează, după mine, un cuplu tocmai din această pricină, din cauza acestei singulare anacronii”. O fantomă (*revenant*) fiind întotdeauna chemată să vină și să revină, gîndirea spectrului, contrar credinței bunului-simț, face semn spre viitor. Este o gîndire a trecutului, o moștenire care nu poate să vină decît de la ceea ce încă nu a sosit - de la cel ce vine însuși.

248

SPECTRELE LUI MARX

distincțiilor conceptuale puse în operă. El ar trebui să pună pe gînduri în egală măsură și etica și politica ce decurg în mod implicit sau explicit.

Ipoteza noastră e că la fel stau lucrurile și cu spectrologia lui Marx. Această mare constelație problematică a obsesiei care bîntuie este, nu-i așa, a noastră, proprie. Ea nu are o margine asigurată, însă clipește și sclipește sub numele proprii ale lui Marx, Freud și Heidegger: Heidegger care 1-a ignorat pe Freud, care 1-a ignorat pe Marx. Ceea ce este departe de a fi întîmplător. Marx n-a fost încă primit. Subtitlul acestei adresări ar fi putut fi, așadar: „Mar* - *das Unheimliche*”. Marx rămîne *la noi acasă* un imigrant, un imigrant glorios, sacru, blestemat, dar, în continuare, clandestin, așa cum a fost toată viața. El aparține unui timp de disjunctie, celui „*time out of joint*” în care se inaugurează laborios, dureros, tragic o nouă gîndire a granițelor, o nouă experiență a casei, a unui „acasă” și a economiei, între pămînt și cer. Din imigrantul clandestin nu trebuie să ne grăbim să facem un interzis a se stabili sau, ceea ce întotdeauna riscă să revină la același lucru, să-l domesticim. Să-l neutralizăm prin naturalizare. Să-l asimilăm pentru a înceta să ne mai fie frică cu el. Nu face parte din familie, însă n-ar trebui să-l împingem, o dată în plus, și pe el, spre frontieră.

Oricât de viu, de sănătos, de critic, de necesar ar mai continua, încă, să rămână hohotul său de râs, și în primul rînd în fața spectrului capital sau patern, în fața celui „*flauptgespenst*” ce constituie esența generală a Omului, Marx, *das Unheimliche*, n-ar fi trebuit, poate, să izgonească atît de repede atîtea fantome. Nu pe toate deodată și nici într-un mod atît de simplu, sub pretextul că nu existau (firește că nu existau, ei și ?) -sau că toate acestea erau sau trebuiau să rămână de domeniul trecutului („Lăsați-i pe morți să îngroape morții” etc.). Cu atît mai mult cu cît el se pricepea și să le lase în libertate, să le emancipeze chiar, în mișcarea prin care analiza autonomia (relativă) a valorii de schimb, a ideologemei ori a feteșului. Chiar dacă am vrea, nu am putea să-i lăsăm pe morți să îngroape morții: nu are sens, este *imposibil*. Numai niște muritori, numai niște viețuitori care nu sînt niște zei vii pot să îngroape morții.

Numai niște muritori pot să-i vegheze, și să vegheze pur și

APARIȚIA INAPARENTULUI

249

simplu. Și fantomele pot, ele sînt pretutindeni acolo unde se veghează; morții, însă, *nu pot* — este imposibil și n-ar trebui.

Că nedeterminatul acestui imposibil poate, cu toate acestea, *să aibă loc*, iată, din contră, ruina sau cenușa absolută, amenințarea ce se cere *gîndită* și, de ce nu, exorcizată încă. A exorciza nu pentru a izgoni și a vîna fantomele, ci, de data aceasta, pentru a le face dreptate, dacă asta înseamnă a le face să revină vii, ca niște fantome (*revenants*) care nu ar mai fi fantome (*revenants*), ci ca pe acei ce sosesc cărora o memorie ori o promisiune ospitalieră se cuvine să le asigure primirea -fără, vreodată, certitudinea că ei se prezintă în această calitate. Nu pentru a le face dreptate în acest sens, ci din preocupare pentru *justiție*. Existența sau esența prezente n-au constituit niciodată condiția, obiectul sau *lucrul* justiției. Neîncetat se cuvine să reamintim că imposibilul („a-i lăsa pe morți să îngroape morții”) este, vai, întotdeauna posibil. Neîncetat se cuvine să reamintim că acest rău absolut (viața absolută, viața pe deplin prezentă, nu-i așa, aceea care nu cunoaște moartea și care nu mai vrea să audă vorbindu-se de ea) poate să aibă loc. Neîncetat se cuvine să reamintim că tocmai din perspectiva posibilității teribile a acestui imposibil este justiția de dorit: *prin intermediul*, dar, prin urmare, *mai presus* de drept.

Dacă Marx, ca și Freud, ca și Heidegger, ca toată lumea, n-a început cu ceea ce ar fi trebuit să „poată începe” (*beginnen können*), anume cu obsesia care bîntuie, înaintea vieții *ca atare*, înaintea morții *ca atare*, nu este, desigur, din vina lui. Vina, în orice caz, prin definiție, se repetă, o moștenim, trebuie să veghem asupra ei. Ea costă întotdeauna foarte scump - și tocmai pentru omenire. Ceea ce costă foarte scump pentru omenire este, fără doar și poate, faptul de a crede că putem s-o sfîrșim, în istorie, cu o esență generală a Omului sub pretextul că aceasta nu reprezintă decît un *Hauptgespenst*, o arhi-fan-tomă, dar și acela, care înseamnă - *în fond* - același lucru, de a crede în continuare, fără doar și poate, în această fantomă capitală. De a crede în ea așa cum fac credulii sau dogmaticii, între credințe, ca întotdeauna, poarta rămîne foarte îngustă.

Pentru a avea sens să ne întrebăm cu privire la teribilul preț de plătit, pentru a veghea asupra viitorului, ar trebui să luăm totul de la capăt, însă, de data aceasta, în memoria a acestei impure „impure impure istorii cu fantome”.

250

SPECTRELE LUI MARX

Putem noi, pentru a o chestiona, să ne adresăm fantei ? Cui anume ? Ei ? *Chestiei ăsteia*, cum continuă să spună, cu prudență, Marcellus? „*Thou art a Scholler; speak to it Horatio [...]*”

Question it."

Întrebarea merită, poate, să fie întoarsă: putem noi să ne adresăm în general dacă nu există vreo fantomă care să revină deja? Dacă iubește dreptatea, „savantul” viitorului, „intelectualul” de mâine va trebui să învețe acest lucru, și de la ea. El va trebui să învețe să trăiască învățând nu să facă conversație cu fantoma, ci să se întrețină cu ea, cu el, să-i lase sau să-i dea cuvântul, fie și doar în sine însuși, în celălalt, celuilalt în sine : spectrele sînt întotdeauna *aici*, chiar dacă nu există, chiar dacă nu mai sînt, chiar dacă nu sînt încă. Ele ne obligă să regîndim acest „aici” de cum deschidem gura, chiar și într-un colocviu și mai cu seamă atunci cînd vorbești o limbă străină :

„*Thou art a scholar; speak to it, Horatio*”...

Cuprins

Prefață: **împletitura - Entrelacs - Geflecht** (între text

și note) (Cornel Mihai Ionescu).....5

Exordiu.....27

Capitolul 1 - **Injoncțiuni ale lui Marx**..... 33

Capitolul 2 - **A conjura - marxismul**..... 93

Capitolul 3 - **Uzuri (tablou al unei lumi fără vîrstă)**..... 127

Capitolul 4 - **In numele revoluției, dubla baricadă (impură „impură impură istorie de fantome”) 149**

Capitolul 5 - **Apariția inaparentului : „escamotarea” fenomenologică**..... 185

In colecția PLURAL

au apărut:

1. Adrian Marino - *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov - *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu - *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly - *Dandysmul*
5. Henri Bergson - *Gindirea și mișcarea*
- fi. Liviu Antonesei — *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
- l. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu - *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valery - *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu — *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu - *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola - *Exerciții spirituale*
13. * * * - *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino - *Politică și cultură*
15. Georges Duby - *Anul 1000*
16. Vasile Gogea - *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov — *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson - *Materie și memorie*
19. Iosif Sava - *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu - *Naționaliști, antinaționaliști...*
- O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase - *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev - *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom - *Sfirsiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard - *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. - *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial - *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul - *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury - *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*

29. Alexandru Paleologu - *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik - *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei - *O prostie a lui Platon. Intelectualii si politica*
32. Mircea Carp - *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert - *Eseu despre natura si funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban - *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava - *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep - *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh - *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) - *Eliadina*
39. Ioan Buduca - *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot - *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier - *împotriva identității*
42. * * * - *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss - *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano — *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta - *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel - *Cine, ce si de ce ?*
47. Vladimir Jankelevitch - *Iertarea*
48. Andrei Cornea - *Penumbra*
49. Iosif Sava - *Muzica si spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot - *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță - *Călugărul si moartea*
52. * * * — *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel — *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi - *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu - *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg - *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*

PLURAL M

1. Emile Durkheim - *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep - *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg - *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau - *Fabula mistică*
5. G. W. Leibniz - *Eseuri de teodicee*
6. J. Martin Velasco - *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * - *Marele Inchizitor. Dostoievski - lecturi teologice*
8. Raymond Trousson - *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch - *Regii taumaturgi*
10. Filostrat - *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios - *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroaei - *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman - *Nunta mortului*
14. 15. Jean Delumeau - *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos - *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero - *Despre divinație*
- 18
- 20
- 21 22 23 24
- 28 29. 30, 31.
19. Elena Niculiță-Voronca — *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
- * * * - *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* Paul Zumthor - *Babei sau nedesăvârșirea*
- Porfir - *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
- E.R. Dodds - *Grecii si iraționalul*

Jean Delumeau - *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile
confesiunii. Secolele XIII-XVIII* Thomas de Aquino - *Despre fiind și esență* I.-Aurel Candrea - *Folclorul
medical român comparat.*
Privire generală. Medicina magică Vladimir Petercă - *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea
grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș* Emmanuel Levinas — *Totalitate și Infinit*
* * * - *Evanghelii apocrife*
Jacques Le Goff (coord.) - *Omul medieval* Jacques Derrida - *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, trăsăturile
doliului și noua Internațională*
în pregătire:
Adriana Babeți - *Despre arme și litere*
Pavel Florenski - *Stîlpul și temelie adevărului*